Київський національний університет імені Тараса Шевченка

ЕТНІЧНА ІСТОРІЯ НАРОДІВ ЄВРОПИ

Збірник наукових праць

ВИПУСК 30

Київ
2009

ЕТНІЧНА ІСТОРІЯ НАРОДІВ ЄВРОПИ: Збірник наукових праць.
Випуск 30. – К.: УНІСЕРВ, 2009. – 134 с.

Редакційна колегія:
В.Ф.КОЛЕСНИК, член-кор. НАН України (голова);
Г.А.СКРИПНИК, академік НАН України;
В.К.БОРИСЕНКО, д-р іст. наук (відповідальний редактор);
В.П.КАПЕЛЮШНИЙ, д-р іст. наук;
Л.Л.ЗАЛІЗНЯК, д-р іст. наук;
В.І.СЕРГІЙЧУК, д-р іст. наук;
В.В.ПИЛИПЕНКО, канд. іст. наук (відповідальний секретар)

Адреса редакційної колегії:
01601, Київ, вул. Володимирська, 60, Київський національний університет імені Тараса Шевченка, історичний факультет, кафедра етнології та краєзнавства

Рецензенти:
д-р іст. наук М.В.КУГУТЯК
д-р іст. наук О.М.ПОШИВАЙЛО

Автори статей несуть повну відповідальність за підбір, точність наведених фактів, цитат, власних імен, географічних назв та інших відомостей. Тексти подаються в авторській редакції.

Рекомендовано до друку Вченою Радою історичного факультету
Київського національного університету
імені Тараса Шевченка

Постановою президії Вищої атестаційної комісії України від 9 червня 1999 р. № 1-05/7 збірник наукових праць включено до переліку наукових фахових видань України, в яких можуть публікуватися результати дисертаційних робіт на здобуття наукових ступенів доктора і кандидата наук за спеціальністю “історичні науки".
(Бюлетень ВАК України. – 1999. – № 4.)

Реєстраційне свідоцтво **№ 11061**, серія **КВ**

© Ó Í ²ÑÅÐÂ, 2009

З М І С Т

Колесник Віктор. Розвиток етнологічної науки
в Київському національному університеті імені Тараса Шевченка. ***4***

Борисенко Мирослав. Архітектурний ландшафт
міст Радянської України (1920 – 1939 рр.). ***7***

Гримич Марина. Піонерське землеробство українців Бразилії
на початкових імміграційних етапах. ***14***

Капелюшний Валерій, Коваль Олена. Національна еліта в українській революції
1917 – 1921 років: інтерпретації вітчизняних та зарубіжних дослідників. ***23***

Завальнюк Олександр. Від ідеї до спроби заснування Кам'янець-Подільського державного університету в добу Української Центральної Ради
(січень-квітень 1918 р.). ***27***

Казакевич Геннадій. Кость Штеппа – дослідник релігійно-міфологічних уявлень
доби античності та середньовіччя. ***33***

Ігнатенко Ірина. “Фігури” та оброчні хрести у духовній культурі українців Полісся. ***39***

Конта Ростислав. Внесок Володимира Гнатюка
у розвиток української етнології: історіографія проблеми. ***45***

Орлик Василь. Військові формування з іноземців в Україні
у другій половині XVIII століття. ***54***

Небесна Зоряна. Поховальні традиції українців на Бойківщині наприкінці XX – на початку XXI століття. ***59***

Казьмирчук Марія. Розвиток винокуріння та шинкування
у Київській губернії наприкінці XIX – на початку XX століття. ***65***

Магуза Галина. Україна і українці в суспільно-політичних поглядах О.Довженка. ***70***

Копцюх Богдан. Рання етнічність з позицій архаїчних уявлень про автохтонність. ***75***

Толочко Олеся. Діяльність Французького культурного центру в Україні
(1994 – 2006 рр.). ***82***

Онищук Стелла. Молодіжна субкультура стрейт-еджерів в Україні. ***88***

Латиш Юрій. Новий погляд на історичний шлях Чорногорії.
[Рецензія на книгу: Živko M. Andrijašević, Šerbo Rastoder. Istorija Crne Gore: od najstarijih vremena do 2003. – Podgorica: Centar za iseljenike, 2006. – 527 s.] ***93***

Зміст 1 – 29 випусків “Етнічної історії народів Європи”. ***95***

Наші автори ***132***

Віктор КОЛЕСНИК
Київ

РОЗВИТОК ЕТНОЛОГІЧНОЇ НАУКИ В КИЇВСЬКОМУ НАЦІОНАЛЬНОМУ УНІВЕРСИТЕТІ імені ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

Створенню кафедри етнології та краєзнавства на історичному факультеті передувала величезна праця багатьох поколінь видатних істориків, етнологів, громадських діячів. Від початку відкриття Київського університету (1834) інтерес до фольклорно-етнографічних досліджень посідав значиме місце. Перший ректор нашого університету Михайло Максимович багато зробив для становлення та розвитку етнологічної науки в Україні. Окрім його відомих збірок українських народних пісень, суто етнографічною працею вченого стала монографія "Дні і місяці українського селянина", яка частково була опублікована ще за життя автора. (1856). Він розробляв методику етнографічних досліджень, вперше запропонував метод картографування етнічної культури українсько-білоруського та російського пограниччя, написав ряд праць, що стосувалися проблем етногенезу українців, походженню топонімів та гідронімів тощо.

У створенні в Петербурзі Російського географічного товариства (1845) активну участь брали українські вчені: М.Максимович, М.Судієнко, М.Рігельман, В.Дабиша та ін. Це сприяло становленню етнології як самостійної науки. Вченими обґрунтовується предмет і об'єкт дослідження етнології. Цим питанням багато уваги було приділено у створеній в Києві Комісії для опису губерній Київського навчального округу (1851 – 1864). У розробці програми діяльності Комісії основну роль відіграли викладачі Київського університету.

У діяльність Південно-Західного відділу Російського географічного товариства (1873 – 1876), який став предтечею академічної науки, вагомий внесок внесли М.Драгоманов, В.Антонович, Ф.Вовк та інші. Вчені нашого університету підтримували тісні зв'язки з Науковим Товариством Шевченка у Львові (1892 – 1939).

Чимало видатних етнологів навчалися в нашому університеті. Та в роки тоталітарного режиму, коли найбільшого погрому зазнала саме етнологічна школа , що успішно розвивалася у 20-ті роки XX ст. у системі Всеукраїнської Академії наук, кафедру етнології не вдалося створити у жодному вузі України, незважаючи на великі зусилля створити кафедру етнології у 60 – 70-х роках вченого історика, етнолога Костя Гуслистого.

Після проголошення незалежності України розвиток гуманітарних наук набув важливого значення і суспільна потреба у підготовці кадрів етнологів стала очевидною, оскільки у цій галузі знань було чи найбільше ідеологічних обмежень. Дослідження етнічних процесів, проблем відродження традиційної культури українців, трансформація етнокультурних явищ стали одними з актуальних проблем гуманітарних наук.

На історичному факультеті Київського національного університету імені Тараса Шевченка з ініціативи проф. А.Г.Слюсаренка та за активної участі проф. В.Ф.Колесника у червні 1995 року була створена перша в Україні кафедра етнології та краєзнавства (перша завідувачка з 1995 по 2003 р. – проф. В.К.Борисенко). За майже 15 років свого існування кафедра етнології та краєзнавства (завідувач д.і.н., проф. В.П.Капелюшний) здійснила помітну роботу у справі підготовки кадрів зі спеціальності етнологія. Випускники цієї кафедри працюють у наукових установах, вищих навчальних закладах, багато з них захистили кандидатські і докторські дисертації зі спеціальності 07.00.05 – етнологія.

Для розвитку наукової роботи в університеті при кафедрі етнології та краєзнавства разом з Інститутом політичних і етнонаціональних досліджень НАН України у 1999 році було засновано Збірник наукових праць "Етнічна історія народів Європи" (Відповід. редактор

© Колесник Віктор

В.К.Борисенко, відповід. секретар В.В.Пилипенко), що став фаховим виданням ВАК України з історичних дисциплін і який сьогодні відзначає своє перше десятиліття тридцятим ювілейним збірником.

У збірнику наукових праць за 10 років опубліковано біля 800 статей на тему етнічної історії. Тематика статей надзвичайно різноманітна. У них порушувалися проблеми етногенезу, розвитку культури серед різних етнічних спільнот. Велика увага приділялася еволюції культури національних меншин України. Знайшли висвітлення проблеми збереження культури етнічних груп в Україні: євреїв, німців, поляків, гагаузів, греків, кримських татар, угорців, румунів, болгар та ін.

Тематика збірника і науковий підхід до розгляду основних проблем розвитку етнології привернули увагу вчених багатьох країн світу. У виданнях опублікували свої праці вчені Білорусії, Росії, Фінляндії, Македонії, Болгарії, Польщі, Словаччини, Канади, США, Кореї, Японії.

Розвитку етнології на історичному факультеті сприяли публікації відомих вчених з різних проблем науки. Не вдаючись у деталізацію численних публікацій, оскільки випуск № 30 містить зміст публікацій за усі роки, варто відзначити, що на сторінках збірника знайшли відображення такі теми як дослідження дитячої субкультури, народної медицини, регіональних особливостей народного вбрання українців, символіка весільної обрядовості українців, кримських татар, формування міської культури в умовах становлення тоталітарного режиму у 20 – 30-ті роки XX ст., етнографічне вивчення регіонів України, зокрема, Полісся, Волині, Поділля, Чернігівщини, Полтавщини, Слобожанщини, Півдня України, Карпатського регіону, розвиток народних промислів і ремесел, вивчення доробку вчених етнологів попередніх століть. Відкрито цілий ряд нових імен у дослідженні етнокультури українців попередніх століть, які були маловідомі науковому загалу. На сторінках часопису були вміщені розвідки про етнографічну діяльність Б.Грінченка, М.Сумцова, К.Левицького, Є.Смолинської, мовознавця, етнолога, учня відомого російського вченого О.Шахматова, українського громадського діяча Євгена Рудницького. Тут вперше було опубліковано його детальний опис весілля на Підляшші (тепер Польща), що викликало позитивний відгук у польських наукових виданнях. Викладачі кафедри опублікували у збірнику матеріали з духовної культури українців Підляшшя (Польща) за матеріалами етнографічної експедиції, яку здійснили аспіранти кафедри під керівництвом проф. В.К.Борисенко. Матеріали експедиційних відряджень членів кафедри на Полісся, в Карпати, Прикарпаття, Крим також були оприлюднені на сторінках наукового збірника.

Студенти історичного факультету зробили свій помітний внесок у дослідження однієї з найбільших трагедій людства – Голодомору-геноциду 1932 – 1933 років в Україні. Вони за спеціальною науковою програмою, розробленою викладачами кафедри, зібрали протягом 2002 – 2008 років понад три тисячі свідчень про Голодомор 1932 – 1933 років. Більша частина записів стала основою для створення першого в Україні інтернет-сайту благодійним фондом "Україна 3000", частково була опублікована в монографічних дослідженнях, стала основою для написання бакалаврських, магістерських робіт студентами факультету.

У збірнику наукових праць "Етнічна історія народів Європи" опубліковано цілий ряд статей, документів про лихоліття Голодомору 1932 – 1933 рр. і цим сприяв розкриттю злочину проти людства і людяності.

На сторінках збірника започатковані нові напрями в етнологічній науці. Це насамперед дослідження трансформації культури урбанізованого середовища, етнічних стереотипів українців і трансформація світоглядних уявлень, дослідження динаміки змін у культурі населення передмістя, вивчення шахтарської субкультури, етномовних процесів на терені України у другій половині XX – на початку XXI ст., побутування традиційних вірувань у сучасному суспільстві, взаємовпливу традиційної і міської культури, збереження національної ідентичності українців на території Словаччини, Росії, Польщі.

Великий науковий інтерес викликали статті магістра, потім аспіранта кафедри етнології та краєзнавства японця Масакі Умебаясі, який успішно захистив на вченій раді Київського національного університету імені Тараса Шевченка кандидатську дисертацію "Типологічні паралелі в календарних святах українців та японців. Він своїми статтями, які неодноразово друкував збірник, не лише познайомив українське суспільство з особливостями відзначення свят у Японії, але й здійснив порівняльний аналіз символічних компонентів обрядів українців і

японців, показав спільне і відмінне в культурі двох віддалених територіально народів, вичленив універсальний код культурної аграрної специфіки у багатьох етнографічних реаліях, розкрив символічне значення вогню, води, стихії, землі в обрядовості двох народів.

Опубліковано статтю про спільне і відмінне у весільній обрядовості українців і корейців дослідником Кореї Соґу Гонґ. Йому ж належить стаття про українську культуру в гомогенній панівній культурі населення Канади.

На сторінках наукового збірника друкувалося чимало статей, що мали безсумнівну новизну і які були присвячені дослідженню духовному відродженню регіонів, діяльності монастирів, церков у справі збереження національної ідентичності.

Особливий науковий інтерес становлять статті дослідниці з Волині, пошукача кафедри етнології та краєзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка, кандидата історичних наук Алли Дмитренко, яка обстеживши понад 200 поліських сіл, вперше відкрила цілий пласт архаїчних світоглядних уявлень пов'язаних з привласнюючими формами господарювання: мисливством, збиральництвом, рибальством.

Розгляду проблеми етнічних особливостей культури українців Берестейщини, Курщини, Білгородщини, Лемківщини, Холмщини надавалося значної уваги науковцями і викладачами, аспірантами не лише однієї кафедри, але й всього історичного факультету. Співпраця усіх кафедр історичного факультету відображена на сторінках цього видання.

Збірник наукових праць "Етнічна історія народів Європи", поряд з іншими періодичними виданнями факультету, безперечно сприяє посиленню наукової діяльності вчених у Київському національному університеті імені Тараса Шевченка. Тому можна привітати колектив кафедри з успішним виданням ювілейного числа наукового збірника.

Мирослав БОРИСЕНКО
Київ

АРХІТЕКТУРНИЙ ЛАНДШАФТ МІСТ РАДЯНСЬКОЇ УКРАЇНИ (1920 – 1939 рр.)

У статті розглядається міське середовище та його вплив на формування міської культури в Українській Радянській Республіці.

Ключові слова: місто, міське населення, архітектура, ландшафт, трансформація, міське середовище.

Міське середовище визначає структуру побуту сучасного городянина, формує міський спосіб життя. Однак міський ландшафт в сучасній історіографії не завжди береться до уваги істориками та етнографами. Хоча польові дослідження соціологів вкотре підтверджують, що городянин вибудовує своє перебування у місті прив'язуючись до певних ділянок міської території або певних елементів планувальної структури[1].

Отже антропологія міста передбачає детальне вивчення й предметно-просторового середовища через призму його сприйняття самими мешканцями. Архітектурне обличчя українських міст було предметом дослідження багатьох талановитих архітекторів радянської доби[2]. Однак на сучасному етапі місто вже розглядається, в першу чергу, у якості полігону для змагання різних ідентичностей[3]. В найновіших дослідженнях, наприклад у праці львівського дослідника Б.Посацького, відображено вплив забудови на формування міського способу життя[4].

Українські міста початку XX ст. розвивалися своїм особливим шляхом. У зв'язку з тим, що будівельна гарячка в містах України розпочалася трохи пізніше від інших регіонів СРСР, типовий міський ландшафт відрізнявся від міст не тільки Західної Європи або США, але й великих міст Російської імперії. Наприклад, збудовані у другій половині XIX ст. житлові будинки Харкова зберігали дрібний масштаб архітектурного членування, дрібність будинкових деталей, що надавало забудові провінційного обличчя[5]. На відміну від європейських міст, де вулиці мали суцільний фасад, у містах України зберігалися широкі незабудовані простори, площі, проїзди тощо. Будівлі часто знаходилися на віддалі від магістралей. Територія між будинком та вулицею відгороджувалася, засаджувалася деревами та кущами. Між домоволодіннями часто зберігалися хаотичні розриви – пустирі, садки балки тощо. Часто міський пейзаж міг зберігати багато сільських рис.

Внаслідок цього людина почувалася в українських містах інакше ніж в Москві або в інших мегаполісах. Навіть у великих українських містах із населенням понад 100 тис. ритм життя був цілком провінційним. Городяни віддавали перевагу більш розміреному, спокійному стилю життя на старосвітський манер. Багато сучасників відзначали цю особливість українських міст. Наприклад, академік ВУАН О.Малиновський згадував про свій переїзд до Києва так: "Москва – величезне місто, столиця всього Радянського Союзу, життя у Москві вирує і це назовні проявляється у вуличному шумі і надзвичайно пожвавленні вуличного руху. На багатолюдних вулицях і площах завжди переповнені численні трамваї, шалено мчать автомобілі, автобуси, вантажівки, мотоциклісти, візники, ломові і легкові, на тротуарах – безліч перехожих, вуличних торгівців, черги біля магазинів… У Києві ми оселилися на дуже тихій вулиці, водночас і поблизу багатолюдних вулиць… та й на цих людних вулицях, порівняно з Москвою, мир і спокій. Немає потреби раз у раз оглядатися на всі боки, щоб не бути роздавленим"[6]. Незважаючи на розмаїття технічних досягнень, як пише відомий фахівець з історії архітектури В.Чепелик, міське життя в Україні мало інший темп, зберігало традиції якщо не XVII, то XIX ст.[7]. Українські дослідники вважали, що у великих містах України не

© Борисенко Мирослав

існувало специфічних, притаманних для великих міст Заходу, збудників психічної патології[8].

Українські міста у масі своїй залишалися малоповерховими. Експерименти із висотного будівництва в Україні розпочалися пізніше ніж в країнах Європи або США. Наприклад, у Києві в 1901 р. збудували лише 3 п'ятиповерхових будинків, а в 1911 р. вже – 45[9]. "Будівельна гарячка" початку XX ст. прийшла в українські міста занадто пізно і її результати так і не змогли суттєво відобразитися на архітектурному обличчі урбанізованого середовища.

У Києві в 1912 р. було споруджено найвищий на той час 10 поверховий будинок Гінзбурга. До початку Другої світової війни вищих будинків в Україні не будували. В 20-х роках висотне будівництво у 4 – 5 поверхів мало епізодичний характер. Масова забудова цього періоду була одноповерхова. В 30-х роках, крім простих індивідуальних будинків та бараків, у центральній частині міста будували переважно 3 – 4 поверхові будинки. Житлові будинки вище п'яти поверхів були для України винятком. Це при тому, що в Нью-Йорку який називали містом хмарочосів, середня поверховість забудови становила 4,7 поверхів. У середині 30-х років середня поверховість Харкова складала 2,5 поверхів, зберігалися цілі райони одноповерхової забудови[10]. Наприклад, у Києві на початок 30-х років нараховувалося 26491 житловий будинок, із яких більше 15 тис. були одноповерхові дерев'яні споруди, а також невелика кількість кам'яних та змішаних будинків[11].

Українські міста, що активно розширювалися в роки індустріалізації, також залишалися переважно одноповерховими. Одноповерхова забудова переважала в містах-лідерах за темпами урбанізації – Сталіно, Горлівці, Луганську. За даними 1935 р. Дніпропетровськ нараховував 21320 житлових будинків, із них – 87% одноповерхових, 9,6% – двоповерхових, 2,7% – трьох та більше поверхових[12].

Українські міста, на відміну від європейських, мали чітку структуру добового часу, пов'язану зі змінами дня і ночі. Незважаючи на появу газового, а пізніше електричного освітлення, міське життя в нічну пору завмирало. Яскравих електричних вивісок не існувало, будинки, як правило, були обнесені міцними парканами, наглухо зачинялися на ніч. Електричне освітлення вулиць практикувалося у великих містах й переважно в їх центральній частині. Ліхтарі встановлювали через 100 – 160 м., а іноді й лише одну світлоточку, що освітлювала вуличний перехід, площу чи міст. Для жителів околиць світло на нічних вулицях було в диковину. Як написав до Харківської міськради один житель околиці міста в 1924 р., "установка стовпового електричного ліхтаря поблизу кладки через річку Н (нерозбірливо. – М.Б.) по Клементіївській вулиці місцевими мешканцями було сприйнято із захватом"[13].

Обличчя українських міст в 20-х роках майже не змінилося у порівнянні з початком XX ст. Їх архітектура була побудована на ансамблевих композиціях минулих епох – класицизму, модернізму, українського стилю. Таким чином, втілення ідей конструктивізму гальмувалося і наявністю вже сформованого житлового середовища міст України. Велике, дороге та технологічне будівництво можна було вести лише в таких містах як Харків, Київ, Одеса, що мали значний масив історичної забудови. Представники конструктивізму активно критикували ансамблеве мислення при проектуванні нових споруд. Вони вважали, що спроби створити архітектурний ансамбль є лише намаганням протягнути старі архітектурні форми[14]. Для прихильників цієї течії потрібно було багато вільного простору, щоб створити геть нову архітектуру.

Майже жоден із задумів конструктивістів не було втілено у життя в повному обсязі, а фрагментарні частини нової міської забудови не могли створити цілісної картини нового міста й перетворювалися на її протилежність. Особливо, якщо будинок у конструктивістському стилі будували в щільній історичній забудові. Наприклад, у Харкові експерименти в такому проектуванні розпочалися раніше ніж в інших містах, тому в окремих випадках було створено завершені комплекси, в яких ідеї функціоналістів знайшли своє повне втілення[15]. Хоча кращий зразок ранньої радянської архітектури, харківський поштамт, різко виділявся на фоні завершеного ансамблю Привокзальної площі, чим вносив дисонанс у загальне сприйняття міського ландшафту[16]. В Києві, де такі стильові прийоми мали одиничний характер, їх сприйняття простою громадськістю значно утруднювалося. Наприклад, один з кращих зразків ідей конструктивістів в Україні кінотеатр "Жовтень", як пише М.Холостенко, не сприймався городянами, які навіть з гумором стверджували, що будівельники просто переплутали креслення й побудували його фасадом у двір[17]. Багато будинків того періоду втрачали також свою цілісну

форму внаслідок типової тогочасної хвороби будівництва – надзвичайно низької якості робіт, незавершеності багатьох з них та економії в ході виконання замовлення[18]. А про вигляд житлових будинків кооперативу "Новий побут" у Харкові писали таке: "на брудному пустирі стоять п'ять будинків. Вузенькі і довгі вони скидаються на високі паротяги, залишені на задньому плані залізниці для довготермінового ремонту"[19].

Масове будівництво відбувалося переважно за типовими стандартними проектами. Визначити їх стильову приналежність досить непросто, однак загальна картина цього масового явища цілком ясна. Дешеве стандартне масове будівництво першої п'ятирічки проводилося часто без плану та прив'язки до місцевості. Багато поселень були так погано сплановані, що нове будівництво просто не помічалося. Нові 2 – 3 поверхові будинки стандартного типу в Донбасі у першій половині 30-х років не були пристосовані до стилю звичного для їх мешканців життя. Ці будинки не мали обслуговуючих приміщень – туалетів, ванних кімнат, комор тощо. Отже, частину домового простору жителі поширювали на подвір'я. Ось як описував шахтарські містечка сучасник: "велике капітальне будівництво в Рутченково так розкидано на території селища, що можна об"їхати його все і не помітити будівництва. А як би воно велося по плану, й при тому було зосереджено на центральних ділянках, Рутченково б мало зовсім міське обличчя. Макіївка – селище, що забудовано гарними будинками, але які стоять окремо й з усіх сторін оточені туалетами, на шахті Софія гуртожитки забудовані навкруги рундуками, бараками, парканами, прибудовами. Навколо нових будинків як правило виростають хліви, свинарники туалети, літні кухні"[20].

Стосовно фасадів цих приміщень В.Унгерн писав: "вони нудні й неприємні,...На всі ці дерев'яні будівлі так і проситься вивіска "питейное заведение", або "заезжий двор", або "гостиница с номерами для приезжающих", … за стінами якого ховалося щось до болю нікчемне, вбоге та безпорадне. Не кращі й цегляні, казенного типу "губернських пересильних", або "казарми Н-ского піхотного батальйону" – двох і трьох поверхові будівлі... Крім того, українські фасади (але українські не типом, а місцем виробництва) відрізняються від московських своєю простою, спокійною і зрозумілою обробкою"[21]. Простота та економічність вилилися у відсутність привабливого зовнішнього декорування, а житлове середовище набувало спотворених рис. Пізніше цей стиль не називали інакше як коробковою архітектурою. Про нові будинки в Горлівці, збудовані на початку 30-х років, писали, що "зовнішнє оформлення фасадів дуже бідне. Як із сторони фасаду так і двору будинок виглядає як коробка"[22].

Зміна стилю в забудові міст Радянської України на початку 30-х років й до сьогодні викликає багато полеміки в спеціальній літературі. Більшість науковців погоджуються, що стильова трансформація була наслідком перевороту в ідеологічно-міфологічному просторі тоталітарної культури. Як висловився Б.Черкес, конкурсні проекти 30-х років засвідчили прагнення архітекторів візуалізувати доступними засобами головні міфи нової радянської ідентичності[23].

Саме трактування "соціалістичного реалізму" як методу в архітектурній творчості мало що могло сказати архітекторам, перед якими стояли цілком приземлені практичні завдання. С.Іванов так описав процес пошуку ідентичності в радянській архітектурі: "за всією тріскотнею цих визначень, чітко сформульованих та офіційно санкціонованих, не було нічого конкретного. На перший погляд від архітектора вимагали лише політичної лояльності. Теоретично це навіть залишало місце для певного естетичного плюралізму. Однак на практиці вже до середини 30-х років в СССР сформувався специфічний творчий стиль, що являвся дзеркальним відображенням моноідеологічної концепції суспільства"[24]. Головними засобами архітектурної виразності стали ієрархія та субординація всієї композиції міста[25].

В нових кварталах радянських "соцмістечок" щільність забудови зменшувалася. В таких містах, як Сталіно, Краматорськ, Кривий Ріг центральні квартали забудовували 2 – 4 поверховими будинками, перед якими облаштовували невеликі сквери. Наприклад, центральна частина Донецька забудовувалася 2 – 3 поверховими будинками, рідше – 4 – 5 поверховими, ширина вулиць складала 25 – 40 м., бульварів – 50 – 70 м[26]. Така просторова композиція вулиці гармонійно сприймалася мешканцями. Подібна схема забудови, як вважають сучасні українські архітектори, формує найбільш гармонійне середовище для людини: "в невеликих історично сформованих містах, де переважає 2 – 3 поверхова забудова, сконцентровані історичні пам'ятки, сакральні споруди тощо, зменшений масштаб кварталу, наявність невеликих

площ, переважно пішохідних вулиць. Все це разом створювало позитивний соціально-психологічний і естетичний ефект, сприяло органічному поєднанню людини і міського середовища"[27].

У цілому лише окремі житлові масиви в історичних містах Харкові та Києві були створені на основі нової архітектури. Наприклад, в Одесі загальним недоліком визнавали розкиданість нового будівництва по всьому місту. Це пояснювалося тим, що використовувалися тільки пустирі. Таке розпилення будівництва не дозволяло створювати компактні, архітектурно завершені райони[28].

Важливим елементом архітектурного обличчя будь якого міста є його колористика – гармонійне використання кольорів та відтінків при оформленні фасадів будинків. Так, у промислових містах на Сході та Півдні України в 30-х роках широко вживали теплі, яскраві відтінки. Наприклад, характерною особливістю житлових будинків у центрі Донецька було використання білих та жовтуватих кольорів при фарбуванні фасадів, які в поєднанні із світлими колонами та рустовим (грубо обтесаним або опуклим з лицьової сторони камінням. – М.Б.) обрамленням сходових клітин створювали мажорний колорит[29]. А в Харкові фасад великого житлового будинку на 300 квартир планували обробити штукатуркою з крупним зерном із добавлянням товченого мармуру й пофарбувати у жовто-палевий колір[30]. На сонячних променях споруда виблискувала, викликала позитивні емоції.

Лише в Києві у районі Липок широко використовували сірий тон штукатурки із рустом в оформленні фасадів житлових будинків для партійної та радянської еліти. Перший поверх, як правило, декорувався гранітом або імітацією дикого каменю. Загалом, одноколірні, суворі та неприступні фасади житлових будинків у районі Київських Липок, немов романські замки середньовіччя справляли суперечливе враження[31]. В інших містах конструктивістське оформлення фасадів у сірих тонах, що нагадували необроблений бетон, перефарбовували у яскраві, теплі кольори[32].

Архітектурне обличчя міста також визначалося масивами зелених насаджень. Низький рівень благоустрою громадської частини міст компенсувався великою кількістю зелені. Українські міста як би потопали у зелені. Звичайно, в центральних районах великих міст – Києва, Харкова, Одеси вулиці майже зовсім не мали зелених насаджень. Лише на запроектованих алеях та бульварах для піших прогулянок людей, висаджували дерева різних порід. Як і в XIX ст., коли в зонах відпочинку існували парки, що ставали улюбленим місцем відпочинку вишуканої міської публіки. Парки та сквери у той час закладали приватні особи або міська влада. У зонах відпочинку облаштовували альтанки, літні естради, водойми, встановлювали скульптури. Оскільки ціни на землю в містах росли швидко, то сквери й парки поступалися місцем дохідним будинкам та магазинам.

У роки війни та революції громадські парки постраждали найбільше. Під час паливної кризи дерева були вирубані мешканцями на паливо. На початку 20-х років кількість зелених насаджень у містах України різко скоротилася. Багато парків, що нещодавно були окрасою міста, було знищено. Парк Шато де Фльор, що розташовувався у центрі Києва перетворився на запущений, дикий масив, куди городяни побоювалися заходити навіть вдень. Колись улюблене місце відпочинку киян облюбували злодії, безпритульні, які рили нори на схилах Дніпра й там проживали. Чудовий парк XIX ст. у центрі Дніпропетровська з озером, що існував із середини XIX ст. з дубами, каштанами, липами та фруктовими деревами, на початку 20-х років перетворився на заболочену низину, зарослу бур'яном та дикосієм із звалищем сміття посередині[33].

В 20-х роках XX ст. відсоток зелених насаджень в містах України був незначним. Могло скластися враження, що українські міста геть позбавлені зелені, але насправді дерев та кущів у системі міської забудови було немало. Це напряму пов'язувалося із особливістю житлового фонду тогочасних міст України. Більшість домоволодінь мала глухі паркани, які захищали необхідні для підтримання життєдіяльності мешканців льохи, сараї, приміщення для тварин, лідники тощо. А внутрішня частина майже кожного домоволодіння засаджувалася плодовими деревами і кущами, які давали тінь та затишок для мешканців будинків, поповнювали їх харчовий раціон. У Харкові в 1925 р. в межах міста нараховувалося 520 десятин під фруктовими садами. У них росло до 1,5 тис. фруктових дерев[34].

В невеликих містечках, зокрема на Сході України, в зоні одноповерхової забудови між вулицею і будівлею влаштовували палісадник, де висаджували дерева й кущі, що було привнесено селянською традицією розташування хати відносно вулиці[35].

Невеликі міста із населенням до 100 тис. чоловік також мали свої особливості. У багатьох з них міський пейзаж плавно перетікав у сільську ідилію. Міста були оточені та тісно зв'язані із великими масивами земель сільськогосподарського призначення. В Черкасах у 1926 – 1927 рр. з 3277 десятин загальної площі міста дещо більше одної тисячі десятин займали будинки, вулиці, проїзди, площі та вокзал, а всю іншу землю – сіножаті, городи, рілля, фруктові сади, левади тощо[36]. Загалом, у 20-х роках кількість зелених насаджень в містах залежала не стільки від волі влади, скільки від господарської діяльності самого населення. Широкі масиви зелені відігравали не тільки естетичну роль у міському пейзажі, але й економічну.

На початку 30-х років міський ландшафт набуває нових рис. При проектуванні нових міст або реконструкції старих кварталів українські архітектори планували не менше 10% від площі кварталу під зелені насадження. Однак у реальності на початок 1931 р. відсоток зелених насаджень громадського користування в містах залишався незначним. Усього по Україні під парки і сквери відводилося лише 2,3% забудованої території[37]. Найбільш активно парки почали створюватися у нових містах – Запоріжжі, Сталіно. Висаджували дерева, як правило, добровольці – студенти, учні, робітники, переважно на суботниках та недільниках, приурочених до святкових дат.

У другій половині 30-х років у великих містах озеленення було поставлено на професійну основу. Спеціально створені організації займалися розведенням та висадкою декоративних рослин у парках та скверах. В 1935 – 1937 рр. у Києві висаджено 116000 саджанців, на Батиєвій горі збудовано розсадник для їх вирощування та розарій. Щорічно в парках, садах, на вулицях висаджували близько 8 млн. квітів[38].

Парки огороджували, що сприяло збереженню насаджень, на входах до них будували балюстради або арки в стилі класицизму. Більшість парків мала театральні приміщення, кінотеатри, майданчики, атракціони та інше устаткування для проведення культурного відпочинку громади[39]. Так, у Києві в 1935 р. було відкрито спеціальну майстерню по виготовленню скульптур, скульптурних груп та ваз для оформлення міських парків[40]. У майстерні виготовляли композиції як на сучасну тематику, так і за античними зразками. Було створено цілу низку стандартних фігур і композицій, які прикрашали міські парки і сквери, найчастіше у вигляді ваз та урн античної форми.

Наприкінці 30-х років зелені насадження значно збагатили антропогенний ландшафт українського урбанізованого середовища. Найбільше їх було в Запоріжжі – майже 29 м^2 на одного мешканця. В 1929 р. у Києві нараховувалося 600 га парків та скверів або 10 м.^{2} зелених насаджень на одного киянина[41].

Міста України в 20-х роках зберігали багато патріархальних рис, що сприяло гармонізації стосунків людини із оточуючим середовищем. Цьому сприяла значна кількість зелені, широкі вулиці, переважно пішохідні, відсутність інтенсивного руху та головне, малоповерхова забудова. Крім того, багато будинків, особливо у малих містах, де мешкала більшість населення, за своєю архітектурною композицією нагадували традиційне житло.

Специфіче відчуття простору, що запропонували громадськості на хвилі захоплення функціоналізмом українські архітектори-конструктивісти, суперечило усталеному образу міста. Незважаючи на масове захоплення цим напрямком, нові будинки, що зводилися окремо без дотримання ансамблевих принципів забудови, не змогли вписатися в існуюче архітектурне оточення. Реалізації конструктивістської утопії у межах "соцмістечок" завадили також економічні труднощі та трансформація естетичного ідеалу.

Центр топосу став втіленням у камені ідентичності сталінського режиму, що виражалося у гіпертрофованій величі та гігантоманії. Однак у своїх експериментах радянські архітектори вийшли за межі гармонії – головного принципу архітектури. Відповідно, центральна частина міста перестала сприйматися пересічним громадянином.

У той же час забудова невеликих та "другорядних" в тоталітарній культурі міст чи кварталів зберігала прийнятний масштаб, була насичена зеленню та різнобарвною гаммою фасадів, дахів, декоративних елементів тощо. Малоповерхова забудова, широкі вулиці та багато зелені створювали інтимне відчуття міста, кварталу, дому, що є основою гармонійного розвитку урбанізованого середовища.

[1] Культура города: проблемы качества городской среды / Сб. науч. трудов НИИ культуры. – М., 1986. – С. 96.

[2] Станиславский А. Планировка и застройка городов Украины. – К., 1971. – 264 с.; Головко Г. Архитектура советской Украины. – М., 1973. – 158 с.; Алферов И., Антонов В., Любарский Р. Формирование городской среды (на примере Харькова). – М., 1977. – 104 с.; Чепелик В. Народні традиції в архітектурі Києва 1920 – 1940-х років // Народна творчість та етнографія. – 1982. – № 2. – С. 28 – 36.; Ясиевич В. Архитектура Украины на рубеже XIX – XX веков. – К., 1988. – 184 с.

[3] Шубович С. Архитектурная композиция в свете мифопоетики. – Харьков, 1999. – 636 с.; Иванов С. Архитектура в культуротворчестве тоталитаризма. Философско-эстетический анализ. – К., 2001. – 168 с.; Лінда С. Присутність історії в архітектурі радянської і пострадянської України // Вісник національного університету "Львівська політехніка". Архітектура. – Л., 2003. – Вип. 486. – С. 117 – 126.; Черкес Б.С. Національна ідентичність в архітектурі громадських центрів столичних міст в умовах ідеологічної детермінації. Дис. на здобуття наук. ступеня доктора архітектури. – К., 2006. – 402 с.

[4] Посацький Б. Простір міста і міська культура (на зламі XX-XXI ст.) – Львів, , 2007. – 207 с.

[5] Лейбфрейд А. Харьков. От крепости до столицы: заметки о старом городе.– Харьков, 2004. – С. 270.

[6] Малиновський О. З щоденників // Вісник Академії наук України. – 1993. – № 10. – С. 84.

[7] Чепелик В. Морфологічні особливості українського архітектурного модерну початку XX ст. // Архітектурна спадщина України. – К., 1995. – Вип. 2. – С. 137.

[8] Хоменко А. Семья и воспроизводство населения (Избранные произведения) – М, 1980. – С.74.

[9] Ясиевич В. Архитектура Украины на рубеже XIX – XX века. – К., 1988. – С. 108.

[10] Эйнгорн А. Социалистическая реконструкция Харкова // Социалистический город. – 1935. – №10 – С. 11.

[11] Державний архів м. Києва (далі – ДАК). – Ф.Р. 11. – Оп. 1. – Спр. 482. – Арк. 106.

[12] Центральний державний архів громадських організацій України (далі – ЦДАГО України). – Ф. 1. – Оп. 20. – Спр. 6685. – Арк. 59.

[13] Державний архів Харківської області (далі – ДАХО). – Ф. 408. – Оп. 2. – Спр. 532. – Арк. 11.

[14] Лоповок Л. К вопросу об архитектурном ансамбле города // Зодчество. – 1930. – № 5 – 6. С. 81.

[15] Гончаренко М. Практика реконстркутивних робіт в Україні 1930-х років // Архітектурна спадщина України. – 1994. – Вип. I.

[16] Касьянов А. Харьков. – М., 1949. – С. 18.

[17]Холостенко Н. Проти спрощеного схематизму – за радісну архітектуру будованого соціалізму // Соціалістичний Київ – 1933. – № 3. – С. 12.

[18] Там само.

[19] Ал.Ф. Чи новий побут у "Новому побуті"? // За новий побут. – 1935. – № 7 (25 квітня).

[20] Петухов С. Планировка и застройка шахтных поселков Донбасса // Социалистический Донбасс. – 1938. – № 66 (21 марта).

[21] Унгерн В. Типові проекти // Зодчество. – 1934. – № 5 – 6. – С. 89.

[22] Как не надо строить // Кочегарка. – 1934. – № 47 (2 февраля).

[23] Черкес Б. Національна ідентичність в архітектурі громадських центрів столичних міст в умовах ідеологічної детермінації. – Дис... доктора архітектури – К., 2006. – С. 89.

[24] Іванов С. Там само. – С. 92.

[25]Черкес Б. Вказ. праця. – С.89.

[26] Донецк. Архитектурно-исторический очерк. – К., 1982. – С. 33.

[27] Сабан Ю. Композиція ландшафту і організація забудови міста // Вісник національного університету "Львівська політехніка". Архітектура. – 1992. – Вип. 375. – С. 141.

[28] Безчастнов М. Старая и новая Одесса // Архитектурная газета. – 1938. –№ 4 (18 января).

[29] Донецк. Архитектурно-исторический очерк. – К., 1982. – С.42.

[30] Центральний державний архів вищих органів влади та управління України (далі – ЦДАВОВУ України). – Ф. 539. – Оп.10. – Спр.1185. – Арк. 24 – 25.

[31] Ладан Т. Принципи архітектурно-планувальних рішень житлових будинків 30-х рр. XX ст. в м. Києві та їх використання в сучасній практиці проектування. – Дис… канд. архітектури. – К., 2002. – С. 107.

[32] Ропо А. Новая Горловка // Социалистический город. – 1935. – № 4. – С. 15.

[33] ЦДАВОВУ України. – Ф.Р. 5. – Спр. 2567. – Арк. 80.

[34]ЦДАВОВУ Україна. – Ф.5. – Оп.2. – Спр. 2567. – Арк. 308.

[35] Приходько М.П. Житло робітників Донбасу (Процес виникнення і розвитку робітничих поселень). – К., 1964 – С. 19.

[36] ЦДАВОВУ Україна. – Ф. 5. – Оп. 2. – Спр. 2567. – Арк. 475.

[37] ЦДАВОВУ України. – Ф. 26. – Оп. 1. – Спр. 1. – Арк. 25.

[38] ДАК. – Ф. 1. – Оп.1. – Спр. 8472. – Арк. 19.

[39] Там само. – Арк. 20.

[40] Там само. – Спр. 7283. – Арк. 346.

[41] Історія Києва в 3-х томах. – Т.3. Кн. 1. – К., 1987. – С. 255.

В статье рассматривается городская среда и ее влияние на формирование городской культуры в Украинской Советской Республике.

Ключевые слова: город, городское население, архитектура, ландшафт, трансформация, городская среда.

The article examines space of the urban environment and its influence on forming of city culture in the Ukrainian Soviet Republic.

Key words: city, urban population, architecture, landscape, transformation, urban environment.

Марина ГРИМИЧ
Канада

ПІОНЕРСЬКЕ ЗЕМЛЕРОБСТВО УКРАЇНЦІВ БРАЗИЛІЇ НА ПОЧАТКОВИХ ІММІГРАЦІЙНИХ ЕТАПАХ

У статті йдеться про піонерське землеробство українців Бразилії на початкових етапах імміграції. Його специфікою було використання вирубно-випалювальної і так званої фойсувальної методик підготовки ґрунту до посіву (посадки). Земля оброблялася вручну, причому не перекопувалася, і застосовувався ямковий спосіб посадки насіння. Набір сільськогосподарських культур складався як з традиційних українських, так і адаптованих місцевих рослин.

Ключові слова: діаспора, Бразилія, піонерське землеробство, землеробська техніка і технологія.

У травні 2009 року до Федеративної Республіки Бразилія вирушила канадська дослідницька історико-географічно-етнологічна експедиція у складі історика Сергія Ціпка, етнологів Марини Гримич, Андрія Нагачевського, географа Джона Лера. Подорож групи стала можлива за підтримки Центру українського та канадського фольклору імені Петра і Доріс Кулів.

Експедицію можна вважати першою професійною експедицією на територію компактного проживання українців в Бразилії. Її метою було вивчення історії, побуту, культурного ландшафту та побутової культури українського населення, що проживає з кінця XIX ст. у двох штатах – Парана та Санта Катаріна. Відсутність публікацій на теми, що цікавили учасників експедиції, компенсувалися добре збереженою усною традицією. На тему господарської діяльності українців Бразилії, причому в історичному розрізі, було зібрано чимало матеріалу. Джерелами для статті стали опитування, здійснені учасниками історико-етнологічної експедиції, матеріали української газети "Праця", матеріали фондів українського музею "Міленіум" (м. Прудентополіс) і опубліковані спогади[1].

Специфіка обраної теми – піонерське землеробство українців Бразилії – полягає в тому, що методи господарювання, застосовувані в перші десятиліття перебування українців в Бразилії, подекуди практикуються і дотепер на малих і переважно незаможних господарствах. Тому свідчення респондентів 1950-х чи 1960-х років народження про те, що вони пам'ятають з дитинства, а також спостереження над сучасним станом малого некомерційного землеробства, значною мірою перегукуються зі спогадами українських першопоселенців, що містяться в мемуарній літературі.

Українці оселилися переважно в двох бразильських штатах – Парана і Санта Катаріна, де були природні умови більш подібні до українських. Як свідчать респонденти, на початкових етапах імміграції українці спробували працювати на кавових плантаціях, розташованих в субтропічних кліматичних зонах, однак цей досвід не прижився, навіть існували українські кавові господарства, зокрема на півночі Парани, однак вони були нечисленні[2]. Загалом українці залишали екзотичні для них субтропічні регіони і переселялися на південь, в помірний клімат[3].

Ландшафт згаданих вище штатів є вкрай горбистий, причому горби є дуже крутими, земля порізана глибокими ярами. Це, як ми побачимо нижче, значно вплинуло на модель господарювання.

Ґрунти, на яких українці отримали свої земельні наділи, були різної якості. Цікаво розглянути народну термінологію українців на позначення родючості ґрунтів. В інтерв'ю знаходимо такі характеристики: земля може бути "білява", "червона" (вона в Бразилії вважається дуже

© Гримич Марина

родючою, червоний колір дає їй залізо), "червонява" "липка", "глиняна", "моцна", "пісна", "рідкувата" тощо. В Санта Катаріні земля була "більш глиняна", ніж у Парані, і "чорна". Це позначилося на відмінності вживання сільськогосподарських культур в двох досліджуваних штатах. Так, наприклад, у Санта Катаріні набагато довше на приватних господарствах сіяли пшеницю і гречку[4], в той час як в Парані від цих культур відмовилися раніше. На "білявій землі", розташованій навколо Прудентополя (саме так називають українці місто Прудентополіс, "українську столицю" Бразилії), найкраще було вирощувати типово бразильські культури – квасолю, кукурудзу, сою: попробувавши тут сіяти пшеницю, українці скоро відмовилися від цього, оскільки вона не родила[5]. Сказане вище стосується саме малого і середнього приватного землевласника, яким є українець у Бразилії. В промислових масштабах, на великих агрофірмах пшениця в Парані продукується, причому нині цей штат займає 1 місце в Бразилії з вирощування пшениці сорту "палідада"[6]. У Парані пшеницю запроваджували українці й поляки[7].

Респонденти відзначають також, що з часу прибуття українців до Бразилії і дотепер родючість ґрунтів значно понизилася. Наводимо фрагмент групового інтерв'ю з жінками околиці Педра Бранка (штат Парана) на цю тему, аби продемонструвати народну термінологію; тут, зокрема, йдеться про дуже популярну в Бразилії культуру "мандіоку": на питання, чому земля не родить, отримали відповідь: "Бо вже земля зменчилася. Зробилася пісна. По лісі то була вже моцна. А манжоха (мандіока) любить суху землю, жеби не було піску. Бо як де пісок, вона гниє. Вона любить пісну землю червоненьку, рідкувату. Щоб троха глини було, шоб троха чіпала".[8]

Опинившись на чужій землі без засобів до існування, і навіть отримавши перші земельні наділи від уряду, українці нерідко були змушені виживати із збиральництва. Зокрема, в зимовий період (зима в південній півкулі тоді, коли в північній літо), тобто в травні – червні бразильська сосна "пінейрос" (на українсько-бразильському діалекті "піньор") давала свої плоди – горішки, за смаком подібні до кедрових, однак розміром 1 – 2 см. Вживали вони також серцевину пальмового стебла тощо. За свідченням одного з респондентів, "природа давала багато: піньори, араса, пальмух (палмітос), що можна було споживати, але не вижити"[9]. Окремим продуктом збиральництва стали банани, які українці перші роки вживали, намащуючи на хліб[10]. Є відомості про те, що в ті часи вони активно займалися полюванням[11], пізніше полювання і рибальство стало додатковим до землеробства промислом[12].

Зорієнтувавшись на місці, українці побачили, що швидким і досить поважним заробітком може стати збір листя мате (на українсько-бразильському діалекті "ерва мате"). Це рослина, яка після певної обробки (сушки і, відповідно, ферментації) ішла на виготовлення знаменитого південноамериканського чаю "мате" і його різновиду ("шімарон")[13]. Бразилія експортувала мате передусім в Аргентину, однак і сама споживала її у великій кількості.

Ерва мате представляє собою рослину кущового типу (або подібну до карликового деревця), росла вона в лісах, тож отримавши в своє користування (або викупивши у власність) ділянку землі (а практично лісу), українці могли збирати її, сушити і продавати. З інтерв'ю з респондентом: "Я <...> знаю, що мій батько говорив, то як вони малі були, мій дідо... брав всіх дітей – в них було всіх 16, – то всі йшли ламати ерва мате"[14].

Якщо проаналізувати оголошення про продаж земельних ділянок в перші десятиліття XX ст., опубліковані в газеті "Праця", то можна переконатися, що наявність чи відсутність ерви було для українців питанням принциповим:

"Земля на продаж на кольонії Іваї. Продається 2 шакри (обійстя – М.Г.), 25 анкрів (земельна міра – М.Г.). Оба шакри з гервою, лісом, а земля під збіже знаменита[15]"; "Земля на продаж в Марешаль Маллет. Земля з лісом і гервою в об'ємі 85 анкрів продається разом або в части, земля урожайна і придатна під управу"[16] та ін., часом оголошення мало назву "Земля на продаж! Важне для Русинів![17]

Сьогодні окультурену ерву мате українці садять і вирощують на своїх ділянках, однак в перші десятиліття "тіко з ліса рубали, що Бог дав, <...>, що птахи сіяли, <...> продавали, і то на ті часи давало добрі гроші"[18]. Причому, вважається, що дика ерва, "та, що сама в лісі виростає, то краща, здоровша, а та, що насаджують, вже не має тих елементів"[19].

У найперший (піонерський) період українці навчилися сушити ерву мате: спершу на повітрі, на спеціальних риштуваннях[20], після того її вручну сікли. Пізніше вони стали будувати спеціа-

льні приміщення для сушки: "Вони мусять спражити (прив'ялити – М.Г.) гербу, і дотепер таке було і дотепер таке є. Як виломав гілляку ерви, то мусить перейти через вогонь. Не спалити, но скоренько перетягнути через цей вогонь. Вогонь живий. Листя зм'якне троха, і що є там (сміття – М.Г.), то воно спалиться, і тоді воно йде до тієї стуфи (будівля для сушки герби або тютюну – М.Г.). То є таке наскладане – ґради, ми кажемо, – і вони багато там накидають ерви. І тоді також палять вогонь, і воно сушить. Як вже суха, що ломиться, тоді беруть – є машина (то вже з пізнішого періоду – М.Г.), що меле, помеле чисто, і тоді вони в мішки на продаж"[21].

Усі перераховані вище види господарської діяльності українців Бразилії були актуальними на "виживальному" етапі, а пізніше стали доповнюючими, до основного виду господарської діяльності – землеробства.

Історико-географічно-етнологічна експедиція до районів компактного проживання українців в Бразилії виявила надзвичайно цікаві свідчення щодо технології ручного землеробства з цікавими формами підготовки ґрунту до обробки. У піонерський період головними технологіями підготовки ґрунту до обробки були: вирубно-вогнева і фойсувальна.

Вирубно-вогневий спосіб підготовки ґрунту – це вкрай екстенсивна технологія. Українці приїхали з місцевості з давніми орними традиціями, однак в умовах Бразилії у них іншого вибору не було, як почати застосовувати старий дідівський досвід з певними місцевими інноваціями. Цікаво зазначити, що з цього ж починали в цей же самий час і українці в Канаді, однак відмінність екологічних умов диктувала і відмінну модель. Так, в Канаді українці оселилися в степовій (прерійській) (провінції Манітоба, Саскачевань) і лісостеповій (нині провінція Альберта) зонах. Канадський лісостеп Альберти характерний тим, що дерева мають слабо розвинену кореневу систему і, відповідно, тонкі стовбури. Як писали українці в листах додому: тут дерева в лісі стоять "як свічки"[22]. Природно, що було цілком можливим корчувати коріння за допомогою найпримітивнішої техніки (мотика, лопата), шляхом обкопування і викопування кореня, або принаймні за допомогою кінської сили. Власне, рівнинність землі в канадських преріях, а також порівняно легкий процес очищення землі від лісу, спричинив до швидкого застосування орного землеробства.

У Бразилії ситуація була принципово інакшою. Українці прибули у місцевість, де були густі, непрохідні, "чорні" ліси: "Було темно від тих піньорів, <...> бо то такі густі тропікана-ліси... Так зарослий (ліс) є, що неможливо іти серед лісу: колюшня (колюхи)[23], шнури[24] (сіпас), трощa[25] (таквара)"[26]. А найголовнішою перешкодою було те, що там, де росли наймогутніші дерева, була найродючіша земля, однак її не вдавалося використати, оскільки неможливо було викорчувати дерево[27]. Згадуваної вище бразильської сосни "пінейрос" ("піньор") позбутися було трохи легше, однак вона проростала на менш родючих ґрунтах. "Легше" в бразильському розумінні не означає "легко". Піньор – це могутня високе дерево з могутньою кореневою системою і крислатою пласкою кроною на верхівці. Позбутися кореня піньора на ті часи практично було неможливо, навіть при наявності волів чи коней. Тому, щоб підготувати ділянку до садіння, піньори зрубувалися, однак коріння не викорчовувалося. Причому, як згадує один із респондентів, який дитиною спостерігав, як чистив ліс батько: щоб зрубати одне дерево вручну, часом ішло 7 днів ("дідо говорив, що як хату ставили, то рубали піньори. Піньор (був такий), що його часом тиждень різали, щоб він упав. Такий грубий був")[28]. Над рубанням одного піньора працювало кілька чоловік[29], причому зафіксовані смертельні випадки, коли шишка цієї бразильської сосни вбила людину[30].

Судячи з фотографій, що знаходяться у фондах Музею "Міленіум" (Прудентополіс), пеньки українці залишали високими, очевидно, аби зменшити затрати сил на рубання дерев (щоб додатково не згинатися), тим більше, що в ті часи не було потреби в економії деревини, оскільки не існувало ринку збуту для неї. Тож досить часто дерева, попередньо обрубавши гілля, просто спалювали або скочували в рови ("Баба повідала, що вони рубали піньори, щоб робити поля, і скачували (піньори) в баняди (рови), бо не було де садити..."[31]).

Отже, найбільш трудомістким процесом була вирубка дерев (піньори, пальми, імбуйї (на українсько-бразильскому діалекті "гамбуї"), перова (також дуже тверде дерево), бракатінья[32]). Всі дерева рубали сокирою, тобто знаряддям, добре відомим українцям.

Як було згадано вище, поміж високими деревами в бразильських лісах помірної зони є

зарослі менших дерев, кущів, чагарників, ліан, "трощі". Їх позбувалися за допомогою "фойсування". Фойса (від порт. foice) – це місцеве знаряддя праці, вона представляє собою, маленьку косу з потужним хвилеподібним лезом (практично ножем). "Там, де сокира була загруба, працювали фойсою"[33]. Сама технологія "фойсування" дуже подібна до косіння. "То бразильян (так називали українці бразильців – М.Г.) навчив їх фойсувати"[34].

Отже, пеньки і коріння залишали, поки за багато років вони не згнивали, причому щороку обсікали молоде гіллля, поки дерево не вмирало: "...А коріння лишали, поки згнили. <...> Викорчовували деякі менші коріння, вирубували сокирами, підкопували, але то страшна робота, тяжка робота. <...> Дерева палили вогнем, і воно горіло день – два – три... Як вигорить, то вони садили. <...> То були купи дерев: то сохло, вони то перерізали, а пізніше запалювали, воно то горіло. Що згоріло, то згоріло, що не згоріло, то на другий рік згоріло і так далі. То була страшенна мука"[35].

Як бачимо, те, що було вирубане і вифойсуване, палили. Випалювання лісу в Бразилії було вкрай небезпечною справою. За спогадами першопоселенця, "вогонь був з сильним димом, і треба було швидко втікати, тому що земля тряслася і гуділа від вогню. Було страшно на те дивитися!"[36] Варто зазначити, що цей спосіб на малих господарствах, що розташовані на критих узбіччях пагорбів, застосовується і дотепер.

З інтерв'ю:

"Дотепер ще є... Він піде, там ліс є. Ми кажем "капуейра", він піде і то вифойсовує... вирубує. Вони зрубають той ліс, і тоді вони палять. Воно висохне там за півмісяця, за місяць, то висохне добре, вони то спалять, і тоді садять. І тоді мусять то сполоти, бо воно заростає. А потім... він збере своє жниво з тої роси (ми кажем, що то роса чи кеймада)...

Що таке кеймада?

... спалене. Бо він то вифойсував і мусів то спалити...

Він спалив тільки дерево, чи всю землю мусив спалити?

Він всьо запалив, всьо згоріло, лишилися тільки пеньки і чорна земля.

Дотепер так роблять?

Ті, що мають рівну землю, то ні. Вони вже коріння повикорчовували, а хто має землю, що більше на горбках чи на декливе, ми кажем <...>

То такий спосіб (обробки землі) дуже неекономічний?

Так, то більше тим, що менше землі мають, що не годні собі докупити"[37].

Отже, випалювання лісу, земельної ділянки було справою вогненебезпечною. Тому при цьому дотримувалися певної протипожежної технології: "Так чистили, лишали по два – три метри дуже чистої землі, щоб вогонь не переходив, і гляділи, коли там палили"[38]. Оцей "протипожежний пояс" (шмат добре очищеної/ вифойсуваної землі навколо ділянки) називали "стежкою" або вживали бразильський термін "пікадом"[39]. Звичайно, такі протипожежні заходи не завжди були ефективні, зокрема, у вітряну погоду вогонь перекидався на ліс ("А як дуже вже вогонь був, то не дало си згасити. Горіло та й пихтіло"[40]). Методи гасіння вогню були також дуже прості: робили ще один "пояс", а вогонь гасили гілками пальм ("Брали тако фойсу і робили пікадом, таку стежку, тоді брали такий пальмух, вирубали й гасили"[41]).

Варто зазначити, що методика вифойсовування (без подальшого випалювання) широко поширена і дотепер на малих і середніх господарствах: ділянки за рік заростають, тому перед садінням культур їх обов'язково вифойсовують.

Після того, як вирубно-виплювальним способом і вифойсуванням була підготовлена ділянка, починали обробляти землю.

У спогадах першопоселенців наголошується на тому, що земля після випалювання була фантастично родючою. "Коли вогонь відійде і земля охолоне, можна садити кукурудзу, квасолю, огірки, гарбузи, дині. Ось як це робиться: берете палицю, робите нею ямки в землі і кидаєте насіння. Земля така м"яка і легка після вогню, що хочеться ходити по ній босому. Все, що тобі треба зробити, це сіяти насіння, прикривати землею за допомогою мотики і потім вирощувати кукурудзу, квасолю, жито, гречку, ячмінь, горох, просо. Найкращі поля і городи виростали на цих шматках випаленого лісу. Овочі, особливо капуста, буряки, редька, морква, часник і цибуля ростуть краще в тих місцях, де був більший вогонь"[42].

Як було зазначено вище, залишені пеньки піньорів не давали змогу застосувати оранку за

допомогою плуга, тому обробка землі відбувалася вручну, за допомогою а) мотики, б) сапи, в) "кавадейри". Мотика і сапа більше використовувалися для сіяння зернових. Кавадейра – це місцеве знаряддя праці для садіння кукурудзи чи квасолі, респонденти порівнюють його з "розкалем" ("розкалем" на Галичині називають лопату з звуженим донизу лезом – М.Г.) і описують його так: "то такі різкальчики"[43], "рискаль", "то не треба було згинатися і сапою копати, кавадейра – то наподобу раскаля то він ґобнув і кинув насіння, далі ґобнув і кинув насіння, далі то скорше шло"[44]. Українців навчили користуватися кавадейрами місцеві бразильці.

З наведеного вище зрозуміло, що вифойсувану і часом випалену ділянку не перекопували. Селяни вішали на шию торбу з насінням, "брали по три чотири (насінини), тим розкальчиком робили ямки"[45], кидали в ямку насіння. Практично ґрунт лише розтинали лезом чи сапи чи кавадейри, "відхиляли" землю, щоб потім прикрити ямку нею ж.

Така методика зараз майже не практикується навіть на малих ділянках, які підготовлені до обробки старим вирубно-випалювальним і фойсувальним способом. За свідченням респондентів, тепер для садіння квасолі чи кукурудзи вживається "ручна машинка" (пристрій до садіння) "матрака": "з одного боку воно має таке, щоб насипати добриво (адубо), а з другого боку – насіння. Господар іде, то встромить і там впаде насіння і впаде то адубо. Так садять на тих ділянках, де палять"[46].

Виникає питання: якщо ділянка на підготовчому етапі лише вифойсовувалася і не перекопувалася, чи не проростало залишене під землею коріння? Виявляється "спочатку то не заростало: подрапали, подрапали, посіяли жито, сапами присапали, жито зійшло і зійшло файно і вродилося"[47]. Однак після того, як був зібраний урожай і поле деякий час постояло, то починало заростати. Перед сіянням або садінням, його знову вифойсовували і у ямковий спосіб засіювали або засаджували.

Таким чином, процес землеробства виглядав так: "Фойсою цюпали капейро – дерева, а тоді стелили, 2 місяці постояло, воно висохло, тоді ми палили, і тоді садили кукурудзу і фасолю поміж оті пеньки. Як не було багато пеньків, то садили бараболі і все руками. І манжоху садили, риж"[48].

Українські іммігранти в Бразилії в перші роки зіткнулися з тим, що сезонність сільськогосподарських робіт тут значно відрізняється від того, що було у них удома. Річ у тім, що тут немає різкої межі поміж чотирма сезонами. Наприклад, садити і збирати урожай картоплі можна було двічі, а гречку – взагалі тричі на рік (хоча жито лише раз на рік); овочі можна було вирощувати цілорічно. Разом з тим, тут існували інші перешкоди, зокрема, шкідники – тропічні мурахи, гусінь, сарана, які нищили городи і поля. Папуги могли винищити за раз цілий урожай саду. До цього варто додати смертельно отруйних змій, тарантулів і диких звірів[49]. За спогадами респондентки, її баба згадувала: коли вони їхали на еміграцію, їм казали: "Куди Ви їдете? Бразилія хробачлива!"[50]

Початковий (піонерський) етап перебування українців у Бразилії був етапом експериментальним. З одного боку, вони пробували сіяти знайомі їм зернові (пшениця, жито, гречка), а з іншого боку, вчилися у місцевого населення місцевим технологіям, переймали досвід вирощування місцевих культур.

У перші роки українці почали споживати місцеві продукти, передусім мандіоку, батату ("патату"), гарбузи, квасолю, кукурудзу.

З інтерв'ю:

Що українці їли в перші роки?

Но, приїхали, то вони жили тако-во: бразиляни їм носили дині, патати, фруйти носили, які вони мали.

Просто так давали?

Так давали, бо виділи, що хтіли їсти.

Тобто їм давали гарбузи і ще що?

Патати їсти, манжоху. Але з манжохи хтіли щось зварити, показували, як те зробити, як зварити. І тоді приносили муди, показували як садити.

Муди?

А-я, з манжохи.

А що таке муди?

Патички, щоб садити.

Отже, як садили манжоху?

Такі-о патички натюпали, натяли так-во і в землю закопали, і пололи і за рік вже дала манжоху. Дуже родила. А тепер вже так не родить.

А що ще?

Кукурудзу вони показували як садити на кеймаді кавадейрами"[51].

Перераховані вище культури існували тут до приїзду європейців і були основою харчування місцевих індіянських племен. Мандіока з м'ясом – це було основна індіянська страва[52]. Хотілося б акцентувати увагу на цій культурі. Мандіока – продукт Південної Бразилії, північної Аргентини і Парагваю. Належить до родини клубневих, містить багато крохмалю, тож є досить ситна. Існує багато назв цієї культури, зокрема, маніотіс, а також касава, макашира, юка, маньйоха, мандіока. Українці Бразилії вимовляють це слово як "маньджьоха".

Тепер щодо зернових культур. За свідченнями українських піонерів, "пшениця була абсолютно беззахисна перед птахами та іншими хижаками, тому її рідко сіяли першопоселенці"[53]. За спогадами українських піонерів у Бразилії, перший зібраний ними урожай у 1897 році складався з жита, ячменю, гречки і квасолі. В перші роки цілинна земля родила дуже гарно.

Українці дуже швидко стали сіяти рис, що є нині, у поєднанні з чорною квасолею і м'ясом, найпоширенішою стравою.

Але найприроднішими для південної Бразилії сільськогосподарськими культурами є квасоля і кукурудза.

Ось уривок з емігрантської пісні, складеної українським першопоселенцем на етапі призвичаєння до нового типу харчування:

Братя мої, братя, братя рідненькії,
Які ми тут бідненькі – бідні біднесенькі.
Не мам що їсти, лиш чорна фасоля,
Бо ми відрікли ся у Галичині поля.
Чорна фасоля, кукурудза в струки,
На встуд заглядам бразиліянам в руки
Кличе Бразиліян до ліса рубати,
Дає на сніданє напити ся мати.
На сніданє мати, на обід батати,
А вже на вечеру не кличе до хати[54].

Квасоля в Бразилії чорна і дрібна. Власне, вона тут є тим, чим була пшениця і жито в Україні у XIX ст. і чим стала картопля у XX ст. Це є і основа харчування, і міра заможності, а впродовж майже всього XX ст. ще й своєрідна "валюта": її надлишок продавався або вимінювався на інші продукти харчування і предмети повсякденного побуту; українська освіта в Бразилії трималася на тому, що батьки учнів платили школам за навчання і утримання дітей (це були школи інтернатного типу) переважно квасолею.

Квасолю садять бразильською весною (переважно у жовтні). Дозріває вона в січні. Щоправда, "дехто починає рвати фасолю в грудні, не багато, але рвуть вже фасолю. Кажуть, що то – найскорші гроші. Вони хочуть посадити, щоб на свята вже фасолю зібрали і продали. Бо хлібороб звідки гроші бере? З того, що щось продали. Як кажуть, що як зима довга, то люди бідні думали, з чого будуть свята робили. Перше, що виходить, то фасоля"[55].

Щодо технічних культур, то українці нарікали на те, що не росла конопля, зате льон родив чудово[56]. В одному з інтерв'ю респондентки 1920 – 1940-х років народження докладно описали технологію обробки льону[57].

Інша культура, яка зацікавила автора статті – виноград. У сучасній Парані та Санта Катаріні виноград не вирощується. Респонденти кажуть: холодно[58] (хоча зима тут набагато тепліша, аніж у Криму). Інше пояснення: "нема звичаю". Однак під час роботи з публікаіями газети "Праця" ми виявили докладний рецепт виготовлення вина і цікаву примітку:

"На нашій кольонії однак треба зазначити, що вино рік річно виробляють знаменито, добре і богато На Іваї п. Йосиф Денисєвич, Пікірі – Гайдамаха, Капанема – Василь Угрин, Утубро –

Семко Проць. А многі-многі могли б мати, та доховуватись всегда свого напитку і дещо при тім заробити, та одної они засади: "або мій тато в Ґаліції плекав вино?"[59]

Підводячи підсумки, можна сказати, що господарська культура українців на першопоселенському (піонерському) етапі виявляє риси екстремальної, виживальної субкультури, адаптації до навколишнього середовища. Раннє землеробство було ручним із застосуванням вирубно-випалювальної і фойсувальної технології підготовки ґрунту. Специфікою подальшої обробки ґрунту є відсутність перекопування ділянки перед посівом чи садінням, застосування точково-ямкової технології. Щодо переліку сільськогосподарських культур, то вони довший час представляли як "класичний" український набір (жито, пшениця, гречка, просо, льон), так і адаптовані місцеві культури (квасоля, кукурудза, маніока, батата). Велику допоміжну роль грали на першому імміграційному етапі збиральництво, мисливство та рибальство. Окремі рудиментарні риси піонерського землевпорядкування і архаїчні технології існують і дотепер на малоземельних і незаможних господарствах.

---

[1] Under the Southern Cross: A Collection of accounts and reminiscences About the Ukrainian Immigration in Brazil, 1891 – 1914 / Упор. Picknicki Morski J. – Canada, 2000.

[2] Один такий досвід української кавової фазенди міститься в інтерв'ю з владикою Володимирем Ковбичем, записаним 7 травня 2009 р. в м. Куритиба. Владика Володимир є Єпископом Куритибським Української католицької церкви Бразилії, нар. 1953 р. в колонії Мандаґуасу (штат Парана). Далі: зап. М.Гримич, А.Нагачевський, С.Ціпко та Дж.Лер від Владики Володимира Ковбича...

[3] Бразилія знаходиться в південній півкулі, тому переселення на південь означає "туди, де холодніше".

[4] Зап. М.Гримич А.Нагачевський від Магдалени Лозової 20 травня 2009 р. в м. Прудентополіс. Магдалена Лозова народилася 1958 року на колонії Ітайополіс (штат Санта-Катаріна), живе і працює в Прудентополісі. Далі: Зап. М.Гримич та А.Нагачевський від Магдалени Лозової...

[5] Зап. М.Гримич від Жиралдо Пителя під час обстеження колонії Кравейро (штат Санта-Катаріна) 17 травня 2009. Жиралдо Питель, 1964 р.н., народився і мешкає в колонії Есперанса (штат Парана), працює в м. Прудентополі. – Далі: Зап. М.Гримич від Жиралдо Пителя...

[6] Зап. М.Гримич від Методія Ґрошка 9 травня 2009 р. в м. Куритиба. Методій Ґрошко нар. у м. Прудентополісі у 1948 р. Нині живе і працює в м. Куритиба. Далі: Зап. М.Гримич від Методія Ґрошка...

[7] Зап. М.Гримич від Івана Кіндри 9 травня 2009 р. в м. Куритибі. Іван Кіндра нар. 1958 р. на колонії Пітанґа (штат Парана). Живе і працює в м. Куритиба.

[8] Зап. М.Гримич 10 травня 2009 р. на празнику в колонії Педра Бранка (штат Парана) від Марії Ястремської (дівоче Літинські (Літинська)), приблизно 1934 р.н., нар. в колонії Ґрамадіні, Ладимири Біло (з роду Падко), нар. 1939 р. колонія Сет Сетим (околиця Прудентополя), Людовіки Марсиник (з роду Фурґал), нар. 1944 р., на лінія Ґуарапуава, Славки Окаранської (з роду Михальчишин), нар. 1939 р. , лінія Міринь (околиця Прудентополя, штат Парана). В цьому груповому інтерв'ю часом важко ідентифікувати на слух особу, що говорить, тому подаються всі учасники. – Далі: Зап. М.Гримич від жінок на околиці Педра Бранка...

[9] Зап. М.Гримич від Йосипа Ґрошко 9 травня 2009 р. в м. Куритиба. Йосип Ґрошко нар. 1946 р. в м. Прудентополіс, нині мешкає і працює в м. Куритиба.

[10] Under the Southern Cross. – С. 37.

[11] Cheuczuk M. In the Paths of Many // Under the Southern Cross. – С. 41.

[12] Докладний опис полювання міститься в інтерв'ю з владикою Єремієм. Зап. М.Гримич, С.Ціпко, А.Нагачевський та Дж.Лер 07.05.09 в м.Куритиба від владики Єремії (Єлисея) Ференца, що народився в 1962 році в Папандува штат Санта-Катаріна, нині є архиєпископом, очолює епархію Української православної автокефальної церкви Південної Америки (Бразилія, Парагвай, Арґентина, Венесуела). – Далі: Зап. М.Гримич, С.Ціпко, А.Нагачевський та Дж.Лер від владики Єремії...

[13] Бразильці розрізняють ці два види напоїв.

[14] Зап. М.Гримич від Жиралдо Пителя 17 травня 2009 р. на околиці Кравейро (штат Санта-Катаріна).

[15] Праця. – 25 січня 1913. – С. 5.

[16] Там само. – 10 квітня 1913. – С. 5.

[17] Там само. - 13 марта, 1915. – С. 8.

[18] Зап. М.Гримич, С.Ціпко, А.Нагачевський та Дж.Лер 07.05.09 в м. Куритиба від владики Єремії (Єлисея Ференца).

[19] Зап. М.Гримич, С.Ціпко, А.Нагачевський та Дж.Лер 6 травня 2009 року в м. Куритибі від владики-емерита Єфрема (Василя) Кривого, що народився 1928 року на колонії Салтіньо – Українська Вулиця, околиця Іваї (штат Парана), нині мешкає в м. Куритиба.

[20] Див.: Under the Southern Cross: – С. 25.

[21] Зап. М.Гримич від Жиралдо Пителя 17 травня 2009 р. на околиці Кравейро (штат Санта-Катаріна).

[22] Зі слів дослідника Радомира Білаша, Едмонтон (Канада).

[23] Колючки..

[24] Ліани.

[25] Зарослі бамбуку.

[26] Зап. М.Гримич, С.Ціпко, А.Нагачевський та Дж.Лер 6 травня 2009 року в м. Куритибі від владики-емерита Єфрема (Василя) Кривого.

[27] Hotzailuk A. Memories from the first waves of emigration // Under the Southern Cross. – С. 17.

[28] Зап. М.Гримич від Жиралдо Пителя 17 травня 2009 р. на околиці Кравейро (штат Санта-Катаріна).

[29] Morski L. And for the meal pyrohy and piranhas // Under the Southern Cross. – С. 50.

[30] Там само.

[31] Зап. М.Гримич 10 травня 2009 р. на празнику в колонії Педра Бранка (штат Парана) від Людовіки Марсиник (з роду Фурґал).

[32] Зап. М.Гримич від Жиралдо Пителя 17 травня 2009 р. на околиці Кравейро (штат Санта-Катаріна).

[33] Зап. М.Гримич від Жиралдо Пителя 17 травня 2009 р. під час обстеження осідку Віри та Евгена Лозових в Коста Карвальо (штата Санта Катаріна).

[34] Зап. М.Гримич 10 травня 2009 р. на празнику в колонії Педра Бранка (штат Парана) від Людовіки Марсиник.

[35] Зап. М.Гримич, С.Ціпко, А.Нагачевський та Дж.Лер 6 травня 2009 року в м. Куритибі від владики-емерита Єфрема (Василя) Кривого.

[36] Potoskei T. Our beginnings in Rio Claro // Under the Southern Cross. – С. 17.

[37] Зап. М.Гримич від Жиралдо Пителя 17 травня 2009 р. на околиці Кравейро (штат Санта-Катаріна).

[38] Зап. М.Гримич, С.Ціпко, А.Нагачевський та Дж.Лер 7 травня 2009 р. в м. Куритиба від владики Єремії (Єлисея) Ференца.

[39] Зап. М.Гримич 10 травня 2009 р. на празнику в колонії Педра Бранка від групи жінок.

[40] Там само.

[41] Там само.

[42] Potoskei T. Our beginnings in Rio Claro // Under the Southern Cross. – С. 17.

[43] Зап. М.Гримич 10 травня 2009 р. на празнику в колонії Педра Бранка від групи жінок.

[44] Зап. М.Гримич від Жиралдо Пителя 17 травня 2009 р. на околиці Кравейро (штат Санта-Катаріна).

[45] Зап. М.Гримич 10 травня 2009 р. на празнику в колонії Педра Бранка від групи жінок.

[46] Зап. М.Гримич від Жиралдо Пителя 17 травня 2009 р. на околиці Кравейро (штат Санта-Катаріна).

[47] Зап. М.Гримич 10 травня 2009 р. на празнику в колонії Педра Бранка від групи жінок.

[48] Зап. М.Гримич 14 травня 2009 на колонія Септембру (штат Парана) від Анни Тихий (Тихої), 1950, р.н. на колонії Септембру. Нині мешкає там же.

[49] Potoskei T. Our beginnings in Rio Claro // Under the Southern Cross. – С. 17.

[50] Зап. М.Гримич 10 травня 2009 р. на празнику в колонії Педра Бранка (штат Парана) від Марії Ястремської.

[51] Зап. М.Гримич 10 травня 2009 р. на празнику в колонії Педра Бранка (штат Парана) від Людовіки Марсиник.

[52] Зап. М.Гримич від Івана Кіндри 9 травня 2009 р. в м. Куритибі.

[53] Potoskei T. Our beginnings in Rio Claro // Under the Southern Cross. – С. 17.

[54] "Бразилійський рай" / Пісня з часів перших літ еміґрації. – Праця, 10 квітня 1913. – С. 2.

[55] Зап. М.Гримич від Жиралдо Пителя 17 травня 2009 р. на околиці Кравейро (штат Санта-Катаріна).

[56] Potoskei T. Our beginnings in Rio Claro // Under the Southern Cross. – С. 17.

[57] Зап. М.Гримич 10 травня 2009 р. на празнику в колонії Педра Бранка від групи жінок.

[58] Зап. М.Гримич від Жиралдо Пителя 17 травня 2009 р. на околиці Кравейро (штат Санта-Катаріна).

[59] Праця. – 22 червня 1913 р. – С. 4.

В статье речь идет о пионерском земледелии украинцев Бразилии на начальных этапах иммиграции. Его спецификой было использование подсечно-огневой и так называемой фойсовальной методик подготовки почвы к посеву (посадке). Земля обрабатывалась вручную, причем не перекапывалась, и применялся ямковый способ посадки семян. Набор сельскохозяйственных культур состоял как из традиционно украинских, так и адаптированных местных растений.

Ключевые слова: диаспора, Бразилия, пионерское земледелие, земледельческая техника и технология.

The article deals with the pioneer farming of Ukrainian immigrants in Brazil during the first years. The mainstream technology was clearing (without rooting-up) and burning out the soil with axe and foice. The soil was cultivated with hands, people didn't dug it up, but used to make the holes for seeds. The plants used during this period were both of Ukrainian and Brazilian origin.

Key words: diaspora, Brasilia, pioneer farming, farming methods and techniques.

Валерій КАПЕЛЮШНИЙ
Олена КОВАЛЬ
Київ

НАЦІОНАЛЬНА ЕЛІТА В УКРАЇНСЬКІЙ РЕВОЛЮЦІЇ 1917 – 1921 років: ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ВІТЧИЗНЯНИХ ТА ЗАРУБІЖНИХ ДОСЛІДНИКІВ

У статті аналізуються сучасні публікації та науковий доробок попередників про роль національної еліти в Українській революції 1917 – 1921 рр., акцентується увага на недосліджених аспектах проблеми.

Ключові слова: національна еліта, історіографія, Українська революція, національна державність, державотворчі процеси.

Дослідження Української революції 1917 – 1921 рр. триває вже дев'ять десятиріч. Особливо активно цей етап національного державотворення почали досліджувати з 1991 р., в умовах державної незалежності України. За останній період до наукового обігу залучено сотні документів, невідомих раніше, надруковано кілька тисяч публікацій, захищено понад двісті дисертацій. Проте, на нашу думку, окремі аспекти проблеми українських національно-визвольних змагань 1917 – 1921 рр. ще й сьогодні залишаються малодослідженими та дискусійними.

Вивчення історії національного державотворення неможливе без висвітлення ролі особистостей, які очолювали український рух, захищали і розбудовували українську державність. Про роль еліти в державотворчих процесах досить влучно написав в одній з своїх статей О.Реєнт: "Народ, який прагне побудувати незалежну державу, повинен цілеспрямовано творити, плекати, навчати власну політичну еліту. Ретроспективне звернення до глибин української історії недвозначно підтверджує тезу про приреченість державотворчих зусиль за відсутності відданої ідеалам нації, політично диференційованої, але вихованої та діючої в дусі демократизму еліти"[1].

Окремі аспекти проблеми вже отримали досить ґрунтовне висвітлення в літературі, але в цілому роль української еліти в державотворчих процесах залишається малодослідженою.

Перші спроби аналізу подій Української революції 1917 – 1921 рр. були здійснені ще в ті буремні часи. Ініціатива у розробці історії революційних звершень, невдач та потрясінь довгий час належала політикам, суспільним та партійним діячам, а не науковцям. Це призвело до певної міфологізації та суперечливості у висвітленні подій того періоду.

Значне місце серед історіографічних джерел посідають публікації, які висвітлюють життєвий та політичний шлях еліти, їхню роль у державотворенні. Особливої уваги потребують перші публікації, що почали виходити вже з 1917 р. Це, зокрема, політичні портрети М.Грушевського, В.Винниченка, М.Міхновського, К.Левицького, С.Петлюри, П.Скоропадського, О.Лотоцького, Є.Чикаленка та ін.[2]

До перших публікацій відносяться і праці М.Грушевського революційної доби, а саме книга "На порозі нової України: гадки і мрії", в якій автор досить детально описує перший рік Української революції, окреслює головні риси суспільного ладу, до якого повинні йти українці та їх прагнення в соціальній сфері[3] , а також брошура "Про Центральну Раду і Народних Міністрів", в якій він подає біографії багатьох політичних діячів Української Центральної Ради та стислий аналіз їх діяльності[4].

Серед праць міжвоєнного періоду виділяються своєю документальною насиченістю та аналітичністю монографії Д.Дорошенка та П.Христюка[5]. Дещо однобокий підхід у висвітленні подій та ідеалізація народних мас під час революції характерні для праць М.Шаповала,

© Капелюшний Валерій, Коваль Олена

В.Винниченка, І.Мазепи[6]. Проте в цих працях знаходимо ескізи, епізоди та різноманітні сюжети з викладом біографій, характеристик та оцінкою дій значної кількості очільників українського руху, а також спроби ґрунтовного осмислення феномену та загальних засад Української революції. Так, наприклад, на думку І.Мазепи, "…революція 1917 року застала українців скаліченими національно, соціально і культурно. Після довгої московської неволі перед вибухом революції лише селянство залишилось українським щодо мови та національних тенденцій. Всі інші верстви українського суспільства були денаціоналізовані. Відсіль недостача української інтелігенції – мозку нації – і взагалі мала національна свідомість в народних масах. …Український рух після вибуху революції відразу наразився на великі труднощі через загальну слабість та непідготовленість українських сил…"[7].

Дещо іншу думку висловив в своїй праці "Листи до братів-хліборобів" В.Липинський. Автор критикує недоліки українського руху, які на його думку призвели до поразки української держави у 1917 – 1921 рр. Він піддає критиці також народницький світогляд соціалістичних лідерів Центральної Ради, які спиралися та шукали підтримки у народної інтелігенції та селянства і при цьому відкидали державотворчий потенціал заможних верств суспільства. Нарешті, В.Липинський був переконаний, що неможливо побудувати державу без участі армії[8].

Націоналістично-радикальні погляди на розвиток історії Української революції були притаманні історикам української діаспори повоєнного періоду, зокрема П.Мірчуку, В.Веризі, М.Стахіву[9] та ін. За їхньою концепцією, революція 1917 – 1921 рр. є виключно національною і її головною метою мало стати відродження самостійної України. Вони негативно оцінювали діяльність Центральної Ради в питанні національного суверенітету. Так, В.Верига зазначав: "Нам здається, що вини у першу чергу треба шукати у наших провідниках революційного зриву, які здебільшого не мали своєї власної національної ідеї й бажання організовувати українську державу, але сліпо йшли слідами московської революції, визначаючи ту саму ідеологію, й ототожнювали завдання української революції з московською"[10].

Щодо праць радянських істориків, то в них справжня історія українського державотворення або замовчувалась, або фальсифікувалась, а все, що було пов'язане з Українською революцією, трактувалось як "буржуазний націоналізм".

З проголошенням незалежності України істориками була відкинута концепція буржуазно-демократичної революції, яку пропагувала радянська історіографія і поновлена концепція національної революції.

Останніми роками все помітнішою стає тенденція до збільшення наукових праць, присвячених розробці різних аспектів діяльності національної еліти, з'являються дослідження громадсько-політичної та державотворчої діяльності окремих лідерів українських національно-визвольних змагань 1917 – 1921 рр. Це, зокрема, праці О.Реєнта, С.Литвина, Т.Бевз, Л.Залізняка, О.Павлишина, О.Городецького та ін.[11].

Свідченням зростання інтересу до питання про роль національної еліти в державотворчих процесах революційної доби є поява перших дисертацій, безпосередньо присвячених цій проблемі. Це зокрема докторські дисертації В.Верстюка, С.Литвина[12] та кандидатські дисертації Л.Козловської, Л.Лозинської, О.Дудко, Ю.Бойко, В.Ситніка[13] та ін.

О.Дудко в своїй дисертаційній роботі присвячує окремий розділ участі О.Лотоцького у державотворчих процесах в Україні революційної доби, а ще один – роботі на посадах губернського комісара Буковини та Генерального писаря у складі Генерального секретаріату, а також його діяльності щодо захисту автокефалії Української православної церкви, його дипломатичній діяльності як уповноваженого представника уряду УНР у Туреччині (1919 – 1920 рр.) та ін.[14].

Аналізуючи працю Ю.Бойко, присвячену діяльності Є.Чикаленка, слід зазначити, що авторка детально розглядає його участь у суспільно-політичному житті і процесах державотворення в добу Української революції. У період становлення національної державності він був одним із прихильників автономії, а згодом і незалежності України, прагнучи звільнити її з-під російського ярма[15].

Громадсько-політичній діяльності М.Міхновського присвячена дисертація В.Ситніка. Автор наголошує на переконанні М.Міхновського у тому, що український народ в своїх прагненнях може сподіватися лише на власні сили. М.Міхновський спрямував свою діяльність на

залучення якомога ширших верств громадськості до свідомої націотворчості та на створення боєздатних військових формувань, які б були спроможні захистити державний суверенітет від зовнішніх зазіхань. Однак діяльність М.Міхновського не знайшла підтримки у впливових політичних силах, які визначали історичну долю України в той період[16]. З цього приводу дуже влучно, на наш погляд, висловився А.Свідзинський, наголосивши, що "до історичних випробувань 1917 р. та наступних років ми прийшли не готовими інтелектуально та морально. Істинних пророків, таких як М.Міхновський, не почули"[17].

Неупереджено до проблеми "неукраїнськості" вітчизняної еліти підійшли в своїх працях зарубіжні дослідники. "В Україні, тільки-но ослабла влада імперії, – наголошує в своїй монографії Норман Дейвіс, – національний рух вийшов на перший план"[18]. Очолювала національний рух, зрозуміло, еліта. На особливу увагу заслуговує статистичний та аналітичний матеріал з цього приводу, наведений А.Каппелером: "Російська інтелігенція в Україні сповідувала, як правило, російську державницьку ідею, насаджувала централістично-бюрократичні методи праці, вважала за свій ідеологічний, культурний і директивний центр Москву і ненавиділа саму ідею українського суспільства, викорінювала всілякі риси оригінальності і самобутності українців. Її частка складала 5% російського населення України, а українська інтелігенція в 1897 р. налічувала 47 тис. осіб або 0,3% українського населення"[19].

Досліджуючи роль національної еліти в контексті причин поразки українців у визвольних змаганнях 1917 – 1921 рр., політолог Джеймс Мейс наводить цікаву порівняльну характеристику суспільств України і Чехословаччини, які перебували у подібних політичних умовах. "Чехословаччина, – пише він, – виникла на політичній мапі світу в ситуації надзвичайно схожій з українською, але з однією, та найголовнішою відмінністю. Україна входила в імператорську Росію, де були можливі Емські укази та Валуєвські циркуляри, Чехословаччина – в Австрійську імперію, яка не була національною державою та в якій ідея заборони тієї чи іншої мови у народній школі чи книжковому ярмарку була б просто незбагненною... Самі чехи вже стали більшістю міського населення Чехії... взагалі чехи являли на той час уже соціально-комплектне суспільство зі своєю чеськомовною бюрократією та національно-культурною елітою"[20]. Іншою була ситуація в Україні. Російськомовне в основній своїй масі міське робітництво було байдужим, а то й ворожим до українського визвольного руху. Еліта ж, на думку Д.Мейса, виявляла часом більшу відданість соціалістичній ідеї, ніж національній[21].

Отже, історіографія проблеми представлена десятками ґрунтовних публікацій, в яких досліджується роль національної еліти в українському державотворенні 1917 – 1921 рр., однак багато аспектів цієї проблеми залишаються малодослідженими. Якщо окремі представники політичної та військової еліти певним чином знайшли своє висвітлення в науковому доробку істориків, то неприпустимим, на нашу думку, є ігнорування дослідниками суб‘єктивного фактора в історії вітчизняної дипломатії, що спричинило відсутність ґрунтовних персоналій не лише представників дипломатичного корпусу молодих українських державних утворень, але й керівників зовнішньополітичних відомств. Те ж саме стосується і наукової та творчої еліти, яка брала участь у національному державотворенні 1917 – 1921 рр. Ці аспекти проблеми ще чекають своїх дослідників.

---

[1] Реєнт О. Проблема реалізації ідеї української державності 1917 – 1921 рр. // Діалог. – 2002. – № 3. – С. 169.

[2] Коломийченко Хв. Юліан Романчук і Кость Левицький // Шлях. – Ч. 1. – 1918. – С. 54 – 59; Тищенко Ю. Хто такий Винниченко? Біографічний нарис. – К., 1917; Маляревский А. П.Скоропадский – гетман Всея Украины. Биографический очерк. – К., 1918; Королів В. Український народний герой Симон Петлюра. – Київ-Прага, 1919 та ін.

[3] Грушевський М. На порозі нової України: гадки і мрії. – К., 1991. – 128 с.

[4] Грушевський М.С. Про Центральну Раду і Народних Міністрів. – К., 1918. – 96 с.

[5] Дорошенко Д.І. Історія України 1917 – 1923 рр. Том І. Доба Центральної Ради. – Ужгород, 1932. – 437 с.; Дорошенко Д.І. Історія України 1917 – 1923 рр. Том ІІ. Українська Гетьманська Держава 1918 року. – Ужгород, 1930. – 424 с.; Христюк П. Замітки і матеріали до історії української революції 1917 – 1920 рр. – Т. 1 – 4. – Відень, 1921 – 1922.

[6] Шаповал М. Занепад УНР. – Прага: "Вільна спілка", 1918. – 42 с.; Винниченко В. Відродження нації.

У 3-х ч. – Київ-Відень, 1920; Винниченко В. Українська державність. – Відень-Київ, 1920. – 32 с.; Мазепа І. Україна в огні й бурі революції. 1917 – 1921. Частина перша. Центральна Рада – Гетьманщина – Директорія. – Мюнхен, 1950. – 206 с.

[7] Мазепа І. Україна в огні й бурі революції 1917 – 1921. Частина перша. Центральна Рада – Гетьманщина – Директорія. – Мюнхен, 1950. – 206 с.

[8] Липинський В. Листи до братів – хліборобів. – Відень, 1926. – 580с.

[9] Мірчук П. Українська державність. 1917-1920. – Філадельфія, 1967. – 400 с.;

Верига В. За межами Батьківщини. – Львів, 2002. – 324 с.; Стахів М. Гетьманський режим у 1918 р. та його державно-правова якість. – Нью-Йорк, Детройт, Скрентон, 1951. – 60 с.

[10] Верига В. За межами Батьківщини. – Львів, 2002. – С. 270.

[11] Бевз Т.А. Діячі Поділля в період Української революції // Наукові праці Кам'янець-Подільського державного педагогічного університету. Історичні науки. – 1999. – Т. 3 (5). – С. 233 – 242; Реєнт О.П. Українська еліта 1917 – 1921 років: реалізація ідеї власної державності // Симон Петлюра у контексті українських національно-визвольних змагань. – Фастів, 1999. – С. 80 – 84; Його ж. Павло Скоропадський.–К., 2003. – 304 с.; Городецький О.О. Еліта як об'єкт дослідження в українській історіографії XIX – початку XX ст. // Українська історіографія на рубежі століть. – Кам'янець-Подільський, 2001. – С. 62 – 68; Павлишин О. Соціально-політичний портрет українського проводу Галичини та Буковини в революції 1918 – 1919 років // Україна модерна. – Львів, 2000. – № 4 – 5. – С. 187 – 245; Литвин С.Х. Суд історії: Симон Петлюра і петлюріана. – К., 2001. – 640 с. та ін.

[12] Верстюк В.Ф. Махновщина –селянський повстанський рух в Україні в роки громадянської війни (1918 – 1924 рр.): Автореф. дис. …докт. іст. наук.–К., 1992.– 49 с.; Литвин С.Х. Симон Петлюра у національно-визвольній боротьбі українського народу (1917 – 1926: історіографічний та джерелознавчий аспекти): Автореф. ….дис. докт. іст. наук. – К., 2000. – 35 с.

[13] Козловська Л.В. Порівняльний аналіз формування української політичної сили на зламних етапах XX століття (кінець 10-х і 90-х років): Автореф. дис. … канд. іст. наук. – Одеса, 2000. – 16 с.; Лозинська Л.О. Державотворча діяльність В.К.Винниченка (березень 1917 – вересень 1920 рр.): Автореф. дис. … канд. іст. наук. – К., 1998. – 26 с. та ін.

[14] Дудко О.О. Життєвий шлях, громадсько-політична та науково-педагогічна діяльність Олександра Гнатовича Лотоцького (1870 – 1939): Автореф. дис. … канд. іст. наук. – К., 2005. – 20 с.

[15] Бойко Ю.О. Видавнича, благодійницька та громадсько-політична діяльність Євгена Чикаленка (1880-ті рр. – 1929 р.): Автореф. дис. … канд. іст. наук. – К., 2008. – 15 с

[16] Ситнік В.П. Громадсько-політична діяльність М.Міхновського: Автореф. дис. … канд. іст. наук. – К., 2005. – 17 с.

[17] Свідзинський А. Україна: філософський спадок століть // Розбудова держави.–2003. – №1 – 4.– С. 50 – 51.

[18] Норман Дейвіс Європа. Історія. – К.,2006. – С. 943.

[19] Капеллер А. Структура українського національного руху в Російській імперії // Сучасність. – 1992. – №7. – С. 48.

[20] Мейс Д. Соціалістичні моделі української державності // Політична думка. – 1996. – № 1. – С. 99.

[21] Там само. – С. 99.

В статье анализируются современные публикации и научное наследие предшественников о роли национальной элиты в Украинской революции 1917 – 1921 гг., акцентируется внимание на неисследованных аспектах проблемы.

Ключевые слова: национальная элита, историография, Украинская революция, национальная государственность, государствообразующие процессы.

Article deals with the analyze of publications about the role of national elite in Ukrainian revolution. The main attention is focused on the aspects of the problem, which were not examined yet.

Key words: national elite, historiography, Ukrainian revolution, national liberation struggle, national state-building processes.

Олександр ЗАВАЛЬНЮК
Кам'янець-Подільський

ВІД ІДЕЇ ДО СПРОБИ ЗАСНУВАННЯ КАМ'ЯНЕЦЬ-ПОДІЛЬСЬКОГО ДЕРЖАВНОГО УНІВЕРСИТЕТУ В ДОБУ УКРАЇНСЬКОЇ ЦЕНТРАЛЬНОЇ РАДИ (січень-квітень 1918 р.)

У статті розглядається історія заснування Кам'янець-Подільського державного університету за часів Української Центральної Ради.

Ключові слова: Українська Народна Республіка, Кам'янець-Подільський державний університет, вища освіта.

Український громадсько-освітній рух у 1917 р. витворив первісток національної університетської освіти – Київський український народний університет. Його поява довела світові розуміння українцями значення національної вищої освіти для формування кадрів інтелігенції, відданої своєму народові, спроможність організувати і забезпечити функціонування своєї вищої школи за участю українських вчених, на основі україномовного навчального процесу.

Утім столичний народний університет, який жив на громадські пожертви і не був офіційним (випускні документи не мали юридичної сили), у повній мірі не міг задовольнити великих потреб українства у вищій освіті. У Києві, інших містах України, в середовищі інтелігенції роздавались голоси про необхідність мати повноцінні вищі навчальні заклади, тобто державні українські університети, які б готували фахівців не за 3, як у народному університеті, а за 4 роки, як було прийнято у російських класичних університетах, що діяли на території України. Подібні настрої поширилися після проголошення Української Народної Республіки. Одним із міст, яке претендувало на відкриття університетського закладу, був Кам'янець-Подільський – адміністративний центр Подільської губернії, який знаходився за 15 верст від державного кордону із Австро-Угорщиною і за 400 верст від столиці УНР.

4 січня 1918 р. Кам'янець-Подільська міська дума вирішила звернутися до Української Центральної Ради з проханням відкрити у місті філію університету св. Володимира, мотивуючи тим, що, по-перше, Кам'янець є давнім історичним містом, який відіграє важливу роль в культурному житті регіону, по-друге, він має 8 середніх навчальних закладів, випускники яких, як і багатьох інших, що функціонують в Подільському регіоні, зможуть здобувати вищу освіту якщо не за місцем проживання, то неподалік від дому, по-третє, дума готова надати філії університету необхідні приміщення, по-четверте, вчені вищого навчального закладу зможуть взятися за систематичне дослідження природних багатств і культури Поділля, що становить загальнонаціональне завдання[1]. В разі відкриття університетського осередку, як сподівалися його ініціатори, Кам'янець-Подільський через якийсь час зможе отримати "кілька десятків люда з найвищою інтелектуальністю, кілька сот молоді інтелігентної, енергійної, що підвищило б його цивілізований рівень"[2].

12 січня 1918 р. делегація міста (Д.Солуха, І.Діяченко, О.Пащенко, М.Сістер) прибула до Генерального секретарства по народній освітіт, де подали І.Стешенку звернення, у якому висловили впевненість, що УЦР задовольнить прохання міської громади і тим самим зробить місто "лучшою культурною прикрасою багатої країни"[3]. Від директора Департаменту вищої і середньої освіти МНО УНР Ф.Сушицького кам'янчани почули певний сумнів щодо доцільності відкривати вищий навчальний заклад в далекому від столиці Кам'янці-Подільському. Утім, через якийсь час, він переглянув свою позицію і став активним прихильником цього проекту[4].

© Завальнюк Олександр

15 січня, заслухавши звіт делегації, що повернулася з Києва, міська дума ухвалила рішення про створення спеціальної Університетської комісії (П.Бачинський, К.Солоха, Є.Сіцінський, О.Пащенко, О.Шульмінський, С.Сістер, О.Прусевич, М.Зак), якій доручила опікуватися всіма справами, пов'язаними із відкриттям університетської філії у Кам'янці[5]. Утім розгорнути діяльність вона не встигла через військово-політичні події у місті. "Припинилася культурна праця. Не було деякий час навіть зв'язку з Києвом"[6]. Замість української влади у місті розпоряджався ревком.

Із відновленням на початку березня 1918 р. роботи столиці УНР активізувалися члени Кам'янець-Подільської університетської комісії. За час, що минув після візиту до столиці, було змінено намір щодо типу вищого навчального закладу, який збиралися заснувати. У Міністерстві народної освіти УНР, куди знову навідалися кам'янчани, дійшли згоди, що у адміністративному центрі Поділля слід відкривати не філію російського університету, а окремий університет класичного типу з українською мовою викладання. Саме про це доповідав Ф.Сушицький 17 (4) березня 1918 р. на засіданні Ради лекторів Київського українського народного університету, якій від МОН УНР було доручено опікуватися виробленням плану університетського будівництва в країні та його виконанням[7]. Щоб пересвідчитися в можливості заснувати університет у Кам'янці-Подільському, було вирішено надіслати туди представників Міносвіти (професор В.Дуб'янський), товариства "Праця", яке було одним із засновників КУНУ (інженер К.Титаренко) і самого університету (приват-доценти Ф.Швець та І.Огієнко). Делегації (її очолив ректор КУНУ професор І.Ганицький) доручалось також популяризувати саму ідею народних університетів та інформувати мешканців міста про діяльність у цьому напрямку МОН УНР[8].

20 (7) березня 1918 р. відбулося засідання створеної Радою лекторів КУНУ Комісії в справах організації мережі українських народних університетів (О.Лук'яненко, Ф.Сушицький, Ф.Швець, В.Дуб'янський, К.Титаренко), на якому було відзначено роботу Міносвіти УНР щодо університетського будівництва для національного відродження України. Зокрема, йшлося про намір "відкриття в якнайбільшій кількости пунктів (населених. – Авт.) країни справжніх Українських Народних Університетів (на зразок Київського українського народного університету. – Авт.), а також українських університетів нормального (класичного. – Авт.) типу з допомогою місцевих громадських організацій". Комісія ухвалила рішення про необхідність відкриття українських народних університетів в першу чергу у таких містах як Київ (йшлося про другий по рахунку заклад), Кам'янець-Подільський і Катеринослав, у другу чергу – в Полтаві і Чернігові[9]. Отже, комісія врахувала прохання кам'янецького міського самоврядування щодо потреби відкриття вищої школи. Нею мав бути український народний університет із трирічним навчанням. Ухвалене рішення у буквальному розумінні не відповідало проханню міста (мала бути філія університету св. Володимира), а також погодженому у Міносвіти УНР варіанту щодо заснування класичного університету. Утім кам'янчан такі відхилення від первісного наміру зовсім не турбували.

24 (11) березня на наступному засіданні зазначеної комісії побували представники кам'янецького самоврядування, зокрема голова Подільської губернської шкільної ради. Той доповів про народження ідеї заснувати у Кам'янці-Подільському філії університету, детально зупинився на складних матеріальних проблемах реалізації університетського проекту. При цьому він наголосив: "Хоч Дума (Кам'янецька. – Авт.) переважно складена з жидівських та антиукраїнських (російських. – Авт.) елементів", вона вирішила не шкодувати коштів для відкриття університету. Щоправда, не всі думські фракції поділяли думку про український характер майбутнього університету, певний час вагалися у підтримці проектованої національної вищої школи. Комісія в справах організації мережі українських народних університетів, врахувавши отриману від діяча Поділля інформацію, ухвалила рішення про те, щоб київська делегація, яка ось-ось мала відправитися до Кам'янця, на місці виробила разом із представниками громади відповідний план, підпорядкований схваленій меті – заснуванню українського народного університету[10].

Незадовго до приїзду делегації із Києва у Кам'янці-Подільському відбулося засідання Університетської комісії. Я.Діяченко і О.Пащенко заявили присутнім, що "уряд Української Народної Республіки (очевидно, малось на увазі МНО УНР. – Авт.) поставилося до цього пи-

тання (заснування українського університету в губернському центрі Поділля. – Авт.) із розумінням і пообіцяв зі свого боку повну підтримку". Готуючись до прийому високих гостей, яким належало проінспектувати потенційну матеріальну базу запланованого університетського закладу, члени Університетської комісії 29(16) березня 1918 р. оглянули ряд приміщень, у яких можна було розмістити вищий навчальний заклад – будинки духовних чоловічого і жіночого училищ, земської лікарні і окружного суду[11].

1 квітня (18 березня) 1918 р., за три дні до приїзду делегації, міська дума, що зібралася вперше за останніх два місяці, повернулася до університетського проекту. Центральним питанням порядку денного роботи думи було остаточне з'ясування її ставлення до ідеї відкриття університету, і в разі підтвердження позиції, висловленої 4 січня 1918 р., – відшукати можливості для внесення у фонд відкриття університету 1 млн. карб. Засідання гласних відбувалося на очах широкої міської громадськості, яка переповнила "зал і хори". Попри певні побоювання з боку української фракції за долю голосування, його результати були вражаючими: за відкриття університету подали свої голоси 48 гласних, проти – не було жодного і лише один гласний утримався. Думці одностайно дали згоду на фінансування початкових робіт із відкриття закладу. Оскільки оголошеної суми у них не було, вирішили зробити позику під урядові гарантії. Одним із джерел наповнення університетського фонду мали стати надходження від штрафів за спекуляцію як у місті, так і сусідніх повітах. Враховуючи багатонаціональний склад населення Кам'янця-Подільського, дума висловила побажання, аби в структурі українського університету були відкриті "кафедри польської, єврейської і російської історії і літератури з викладанням на рідній мові – польській, єврейській і російській"[12].

4 квітня (22 березня) 1918 р. до Кам'янця прибула очікувана столична делегація у такому складі: голова – ректор Київського українського народного університету, професор І.Ганицький, члени – професор В.Дуб'янський, приват-доцент І.Огієнко, інженер К.Титаренко. Їх тепло зустріли представники міської думи і управи. Відбулося спільне засідання за участю прибулих гостей і членів Університетської комісії. Працюючи у тісному порозумінні, вони домовилися про те, що університет у Кам'янці-Подільському слід відкрити. У його структурі намітили такі факультети: філологічний, природничий з помологічним відділом і торговельно-технічний. Щодо запропонованого богословського відділу філологічного факультету, то з цим питанням вирішили звернутися до місцевого духовенства, аби воно дало на те згоду і виділило відповідну матеріальну допомогу. Дійшли консенсусу щодо контингенту студентів: на перші курси трьох факультетів збиралися прийняти загалом 1500 осіб; 300 слухачів мали зарахувати на підготовче відділення. Турбуючись про якнайкраще розміщення університету, зібрання, на пропозицію І.Ганицького, який разом із своїми колегами оглянув кілька підготовлених приміщень, вирішило взяти під заклад три будинки: технічної середньої школи – збиралися дати природничому і торгівельно-технічному факультетам, хлоп'ячу духовну школу – філологічному факультету і діючу духовну школу – для підготовчих курсів[13].

Делегати побували у міській думі, повітовій земській управі, на засіданні Ради Подільської "Просвіти", де мали розмови із місцевими керівниками, діячами української культури і переконалися у можливості "існування Університету у Кам'янці"[14].

Університетській комісії передали для друку і розповсюдження в регіоні проект "Статуту державних українських університетів", поспіхом розроблений у Київському українському народному університеті (цілком ймовірно, що вже тоді столичні науковці, враховуючи пропозицію Ф.Сушицького щодо типу Кам'янець-Подільського університету, були готові обстоювати для Подільського краю ідею класичного державного університетського закладу). Перший параграф розділу І проекту урочисто проголошував: "Університети на Вкраїні мають завдання сприяти розвиткові науки й давати громадянам вищу наукову освіту". Держуніверситети підпорядковувались українській владі, отримували від неї автономні права. Про це йшлося у наступному параграфі: "Кожний університет є автономною вищою школою, яка стоїть під особливою опікою правительства Української Народної Республіки, називається державним і належить до компетенції Міністра Народ[ної] Освіти на Вкраїні"[15]. Згодом проект видрукували окремо брошурою і розмножили серед населення Поділля від імені Кам'янецької університетської комісії[16].

5 квітня 1918 р. у переповненому міському театрі виступили члени делегації: І.Ганицький

прочитав лекцію "Сучасний момент", В.Дубянський – "Діяльність відділу вищої школи Міністерства освіти", К.Титаренко – "Технічно-професійна освіта на Україні". Великий резонанс викликала лекція І.Огієнка "Українська культура". Підсумовуючи ці виступи, О.Пащенко згодом писала: "Усі слухали, затаївши Духа… Небувале свято в історії Кам'янеччини! Українські професори українською мовою перший раз на українській (кам'янецькій. – Авт.) землі голосять слово про українську культуру, історію, націю…"[17].

Під час проводів гостей до потягу кам'янчан запевнили, що вони у столиці докладуть усіх зусиль, аби університет у Кам'янці-Подільському був відкритий і його очолив палкий захисник української ідеї 36-річний І.Огієнко. У такий спосіб, наголошували вони, здійсниться "краща мрія кращих синів Подільської землі"[18].

Про результати візиту до губернського центру і свої висновки щодо доцільності і можливості відкриття там університету І.Ганицький доповів Раді лекторів КУНУ 7 квітня 1918 р. Одностайно було ухвалено рішення: відкрити у Кам'янці-Подільському університет і просити Міністерство народної освіти УНР дати на те згоду, адже Кам'янецька міська дума "дає займом 1000000 карб., аванс в розмірі 10000 карб. та помешкання: технічну школу (зайнято тепер австрійцями), духовну хлоп'ячу школу та духовну жіночу (зайняту тепер під лазарет)". На пропозицію ректора КУНУ, що стосувалася забезпечення університетського закладу у Кам'янці науковими кадрами, Рада ухвалила "прохати п.п. професорів намітити к призначеному терміну (? – Авт.) відповідних кандидатів, хоч би і не маючих поки що повного цензу та на одному із засідань Ради лекторів Українського Народного Університету обрати перших лекторів-професорів для Кам'янецького Університету"[19].

Згодом керівний орган КУНУ повернувся до згаданого питання. Так, 28 квітня 1918 р. І.Огієнко та В.Дуб'янський доповідали про підбір викладацьких кадрів для університету у Кам'янці-Подільському. Було відзначено, що працювати на історико-філологічному (назва появилася після 7 квітня) і природничому факультетах вже дали згоду відповідно 8 і 7 осіб, є змога запросити деяких професорів із Чернівців і Львова[20].

До пропозиції Ради КУНУ Міністерство народної совіти прислухалося. Як свідчив Д.Дорошенко, план університетського будівництва, розроблений у квітні 1918 р. МОН УНР, включив пункт про відкриття зокрема Кам'янець-Подільського державного українського університету[21].

Для того, аби зміцнити фінансові основи майбутнього університету в Кам'янці, Подільська "Просвіта" залучила до цього губернське земство. 26 квітня 1918 р., після переконливої доповіді завідуючого відділом освіти губнаруправи В.Приходька, VII Подільські губернські народні збори ухвалили вельми цінне для просування університетського проекту рішення: "1) Довести до відома Міністерства Освіти Української Республіки, що Подільська губернська Народна Рада гаряче вітає заходи Міністерства в справі заснування на Поділлю, в м. Кам'янець-Подільському, державного університету і за собою обіцяє виказувати Міністерству в сій справі всяку важливу допомогу. 2) Асігнувати в розпорядження Міністерства Народної Освіти на потреби державного університету у Кам'янці-Подільському один міліон карбованців. 3) З асігнованих грошей 200000 карбованців виплатити сього ж 1918 року, а решту – 800000 карб. – впродовж двох слідуючих літ[22] – 1919 і 1920 рр."[23] Наведена ухвала, на думку відомого подільського діяча В.Приходька, мала вирішальне значення для прийняття українською владою остаточного рішення про заснування Кам'янець-Подільського університету. Озброївшись нею, як і ухвалою міської думи, делегація кам'янчан подалася до Міносвіти УНР з вельми вагомими аргументами[24] (подібних рішень не змогли на той час представити інтелектуальні еліти інших регіонів). Утім наприкінці квітня 1918 р. політичне становище УНР погіршилось. 27 квітня міністр освіти В.Прокопович вийшов із складу уряду. Через кілька днів не стало Центральної Ради. 2 травня 1918 р. В.Прокопович, завершуючи свою роботу на посаді керуючого Міносвіти, видав свій останній наказ до відомству: "Уступаючи обставинам, за якими стоїть сила, – наголошував екс-міністр, – складаю з себе обов'язки Міністра Освіти. Співробітникам, щирою працею і дружньою допомогою яких я тільки міг вести діло, за що прошу прийняти щиру і глибоку подяку, закликаю заховати спокій і провадити далі справу, твердо пам'ятаючи, що не можна ані на хвилину припиняти чи ослаблювати як найінтенсивнішу роботу коло організації рідної школи, бо то – основа нашої державности"[25]. Справу із за-

снування Кам'янець-Подільського державного українського університету довести до завершення ні патріотичній професурі, ні керівнику освітнього відомства не вдалося, хоч до завершення шляху залишалося зовсім не багато.

Таким чином, ідея Кам'янець-Подільського університету, сформульована і розвинута взимку – навесні 1918 р., відображала прагнення, з одного боку, патріотичних інтелігентських сил Поділля, з іншого, науковців Київського українського народного університету заснувати в регіоні національну вищу школу як осередок формування кадрів інтелігенції для культурного зростання регіону, України загалом. Вирішальною політичною умовою реалізації романтичного наміру подільської інтелігенції став курс державної влади УНР на формування національної університетської системи освіти. Важливу роль у створенні матеріального підґрунтя для просування університетського проекту відіграли самоврядування Кам'янця і Подільського регіону, які погодилися на спільне з українською державою фінансування університету, надало йому необхідні приміщення. Забезпечення нової вищої школи викладацькими кадрами взяв на себе український народний університет столиці, який став одним із найбільш важливих рушіїв університетського будівництва в УНР. Через ліквідацію влади Української Центральної Ради довести до логічного завершення процес університетотворення в губернському центрі Поділля, на жаль, не вдалося. Нові сподівання на його успішну реалізацію були пов'язані з Українською гетьманською державою.

---

[1] Центральний державний архів вищих органів влади і управління України (далі – ЦДАВО України). – Ф. 2201. – Оп. 1. – Спр. 353. – Арк. 19 – 19 зв.

[2] Пащенко Олимпіяда. Заснування Кам'янець-Подільського Державного Українського Університету // Наша культура: науково-літературний місячник. – Варшава, 1936. – Кн. 5 (14). – С. 336.

[3] ЦДАВО України. – Ф. 2201. – Оп. 1. – Спр. 353. – Арк. 19 зв.

[4] Там само. – Ф. 3830. – Оп. 1. – Спр. 47. – Арк. 24.

[5] Державний архів Хмельницької області (далі – ДАХО). – Ф. Р.249. – Оп. 3. – Спр. 174. – Арк. 15 – 16.

[6] Пащенко О. Як зародився Державний Український Університет у м. Кам'янці на Поділлі // Свято Поділля: видання Подільського українського товариства "Просвіта". – Кам'янець-Подільський. – 1918. – 22 жовтня. – С. 6.

[7] Державний архів міста Києва (далі – ДАК). – Ф. Р.936. – Оп. 1. – Спр. 8. – Арк. 3.

[8] Там само. – Арк. 4 зв.

[9] Там само. – Арк. 6 – 6 зв.

[10] Там само. – Арк. 10 – 10 зв.

[11] ДАХО. – Ф.Р. 582. – Оп. 3. – Спр. 3. – Арк. 1.

[12] Там само. – Ф. Р.249. – Оп. 3. – Спр. 174. – Арк. 23 – 23 зв.

[13] Там само. – Ф. Р.582. – Оп. 3. – Спр. 3. – Арк. 2 – 3 зв.

[14] Пащенко Олимпіяда. Заснування Кам'янець-Подільського Державного Українського Університету. – С. 340.

[15] ДАК. – Ф. Р.396. – Оп. 1. – Спр.24. – Арк. 21.

[16] Див.: Проект Статуту Державних Українських Університетів. Від Кам'янецької Університетської Комісії. – Б.м., б.р. – 28 с.

[17] Пащенко Олимпіяда. Заснування Кам'янець-Подільського Державного Українського Університету. – С.239; Український Ун-т в Кам'янці-Подільську // Відродження: щоденна безпартійна демократична газета. – К., 1918. – 11 квітня (29 березня). – Ч. 13. – С. 5.

[18] Дуб'янський В. Другий український державний університет // Відродження. – 1918. – 22 (9) жовтня. – Ч. 165. – С. 2.

[19] ДАК. – Ф. Р.936. – Оп. 1. – Спр. 8. – Арк. 19.

[20] Там само. – Арк. 25.

[21] Дорошенко Дмитро. Історія України 1917 – 1923 рр. У 2-х т. Т. І. – К., 2002. – С. 278.

[22] В еміграції, не маючи під рукою опублікованих рішень "Першого Чергового Народного зібрання", В.Приходько помилково вказував, що асигновану суму земство мало сплачувати впродовж не 3-х, а 5-ти років, по 200 тис. карб. (Див.: Приходько Віктор. Повстання Українського Державного Університету в Кам'янці на Поділлі: відбитка з "Нашої культури" за 1936 р. – Варшава, 1936. – С. 131).

[23] ДАХО. – Ф. Р.206. – Оп. 1. – Спр. 1. – Арк.40; Доклади Подільської губернської Народної Управи Губернській Народній Раді Першого Чергового Народнього Зібрання. По народній освіті. Сесія з 22 по 26 квітня 1918 року. – Кам'янець на Поділлю, 1918. – С. 72.

[24] Приходько Віктор. Зазначена праця. – С. 17.

[25] ЦДАВО України. – Ф. 2201. – Оп. 1. – Спр. 50. – Арк. 5.

В статье рассматривается история основания Каменец-Подольского государственного университета во времена Украинской Центральной Рады.

Ключевые слова: Украинская Народная Республика, Каменец-Подольский государственный университет, высшее образование.

In the article the history of foundation of Kamianets-Podil'skyi state university in the period of Ukrainian Central Rada is examined.

Key words: Ukrainian Peoples Republic, Kamianets-Podil'skyi state university, higher education.

Геннадій КАЗАКЕВИЧ
Київ

КОСТЬ ШТЕППА – ДОСЛІДНИК РЕЛІГІЙНО-МІФОЛОГІЧНИХ УЯВЛЕНЬ ДОБИ АНТИЧНОСТІ ТА СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ

Стаття присвячена науковій діяльності історика, етнолога та релігієзнавця Костя Штеппи (1896 – 1958) та його дослідженням релігійно-міфологічних уявлень доби античності та середньовіччя.

Ключові слова: Кость Штеппа, порівняльна міфологія, демонологія, космологічні уявлення.

У 2008 році виповнилося п'ятдесят років з дня смерті історика, етнолога й релігієзнавця Костя Феодосійовича Штеппи, який безумовно був однією з найбільш суперечливих постатей української науки першої половини XX ст. За 62 роки життя цей чоловік побував на фронтах Першої світової, боровся з радянською владою у складі білого руху, співробітничав зі спецслужбами найстрашніших тоталітарних режимів Європи – сталінського СРСР та Третього Рейху. У своїх публікаціях він поетапно відстоював ідеологію марксизму у його сталінській інтерпретації, гітлерівського нацизму, а згодом й російського націоналізму. Але попри все, К.Штеппа відзначився як ерудований історик-антикознавець, талановитий дослідник духовної культури, вчений, який здійснив помітний внесок у розвиток саме української науки. Майже вичерпний аналіз складного й неоднозначного життєвого шляху К.Штеппи представлений у дослідженні І.Верби[1]. Водночас, наукова, й, зокрема, етнологічна спадщина Костя Штеппи свого часу була незаслужено забута.

Кость Штеппа народився 16 грудня (н. ст.) 1896 р. у місті Лохвиці на Полтавщині у сім'ї православного священика. Батько вченого – Феодосій Єфремович Штеппа за походженням був німцем, який ще дитиною втратив батьків і виховувався в родині князів Голіциних. Мати – Неоніла Євдокимівна – походила з родини місцевого поміщика Є.Лобунського. На схилі років під час більшовицької антирелігійної кампанії батьки К.Штеппи були вигнані з рідного міста й не витримавши поневірянь невдовзі померли. Доля обох братів К.Штеппи – Миколи та Вольдемара – також склалася трагічно: перший загинув на фронті у 1916 р., другий обрав шлях католицького священика й був розстріляний у 1938 р.[2]

Освітній шлях К.Штеппа розпочав у Полтавській духовній семінарії, де під впливом відомого українського вченого Володимира Пархоменка (1880 – 1942) захопився історією й долучився до роботи у Полтавському історико-археологічному комітеті. Після закінчення семінарії у 1914 р. К.Штеппа поступив на історико-філологічний факультет Петроградського університету, але на заваді навчанню стала війна. У 1916 р. перейшов до військового училища й згодом у званні прапорщика потрапив до 1-го гвардійського полку. К.Штеппа брав участь у бойових діях, був двічи поранений. У 1919 – 1920 рр. К.Штеппа у чині капітана служив у денікінських та врангелівських збройних формуваннях. Під час останніх боїв у Криму К.Штеппа пораненим потрапив у полон. У шпиталі йому вдалося приховати своє походження, отримати нові документи на прізвище "Штепа" й таким чином врятувати собі життя.

У 1921 р. К.Штеппа переїхав до Ніжина, де через рік продовжив навчання як аспірант місцевого Інституту народної освіти. У Ніжині К.Штеппа одружився з Валентиною Леонідівною Шепелевою (нар. 1902 р.). У подружжя було двоє дітей – дочка Аглая (нар. 1924 р.) та син Еразм (нар. 1925 р.). Друга дочка – Елеонора (нар. 1936 р.) померла взимку 1939 р.

Після захисту промоційної праці "Вчення про демонів в античній і християнській літературі в епоху зародження християнства" у 1924 р. К.Штеппу було зараховано штатним співробітником Науково-дослідної кафедри історії культури та мови Ніжинського ІНО, що на той час

© Казакевич Геннадій

славилася своїм значним науковим потенціалом. Цьому навчальному закладу К.Штеппа присвятив близько десяти років життя, викладаючи та займаючись організаторською діяльністю. Упродовж 1926 – 1928 рр. він займав посаду декана факультету соціального виховання[3]. У ті ж роки К.Штеппа очолював Ніжинський окружний музей ім. М.В.Гоголя, брав участь у діяльності архівно-музейної секції при Ніжинському відділі народної освіти, працював скарбником Ніжинського краєзнавчого товариства. Організаторські та управлінські здібності К.Штеппи дозволили поліпшити матеріальне становище даних установ та їхніх співробітників, забезпечити фінансування численних краєзнавчих досліджень[4].

У 1926 – 1927 рр. К.Штеппа опублікував працю "Нариси з історії античної та ранньохристиянської демонології (до питання про походження християнства)", яку восени 1927 р. захистив в Одесі як дисертацію і здобув ступінь доктора історії європейської культури. В цей же час К.Штеппа розпочав співпрацю з М.Грушевським. Він взяв активну участь у роботі заснованих під егідою Історичної секції ВУАН наукових установах – Кабінеті примітивної культури, Культурно-історичній комісії та Комісії історичної пісенності, журналі "Первісне громадянство" тощо. Навесні 1928 р. М.Грушевський висунув кандидатуру К.Штеппи на присвоєння престижного звання дійсного члена Науково-дослідної кафедри історії України. У 1930 р. К.Штеппа остаточно перебрався до Києва, де почав викладати у Київському університеті (тоді – Інституті професійної освіти), одночасно займаючи посаду заступника голови Комісії для досліджень з історії Близького Сходу та Візантії. В умовах розгортання репресій та посилення тиску тоталітарної системи на наукові установи К.Штеппа поступово переходить до написання праць суто пропагандистського характеру, серед яких "Завоювально-колоніальна політика царату на Сході й церква", "К.Маркс та Ф.Енгельс про античний спосіб виробництва", очолює осередок войовничих безбожників ВУАН тощо[5].

Відверто демонстрована наукова та громадська лояльність до існуючого режиму дозволила К.Штеппі домогтися суттєвого кар'єрного зросту. Він фактично очолює сектор історії Заходу і Сходу Історико-археографічного інституту до його ліквідації у 1934 р., займає посаду декана історичного факультету Київського університету. Наукові роботи К.Штеппи упродовж 30-х рр. були присвячені насамперед соціально-економічним відносинам у Європі в період пізньої античності та раннього середньовіччя, але їхня історіографічна цінність фактично нівелювалася ідеологічною заангажованістю автора.

Проте, вже з 1936 р. на К.Штеппу посипалися звинувачення у "протаскуванні антимарксистських концепцій", а у 1938 р. його було заарештовано. К.Штеппі інкримінувалася націоналістична діяльність у Ніжинському ІНО, організація повстанських загонів, шпигунство. Через півроку К.Штеппа почав давати компрометуючі свідчення проти знайомих йому науковців, визнавши при цьому себе керівником терористичної групи у Київському університеті, а згодом – японським шпигуном. Усі перепетії перебування К.Штеппи у застінках НКВС, а також подробиці вибитих під тортурами взаємних наклепницьких обвинувачень К.Штеппи та його колегвчених докладно висвітлені у роботі І. Верби. Зокрема, цьому досліднику вдалося з'ясувати, що К.Штеппа з 1927 р. був секретним співробітником НКВС і ця обставина відіграла вирішальну роль під час судового процесу у 1939 р., коли К.Штеппу було визнано невинним і відпущено на волю[6]. Невдовзі йому повернули професорське звання й поновили у Київському університеті на посаді завідувача кафедри стародавньої історії.

Після початку радянсько-німецької війни К.Штеппа свідомо уникнув евакуації з Києва. В окупованому нацистами місті німецьке походження не тільки дозволило К.Штеппі вижити, але й зайняти у Київській міській управі відповідальну посаду керівника відділу культури та освіти (до грудня 1941 р.). К.Штеппа долучився до організації архівних установ, видавничої справи, відродження Української академії наук, був головою Всеукраїнської учительської спілки. У 1941 – 1942 рр. К.Штеппа був ректором Київського університету[7], а згодом зайняв посаду головного редактора одіозної газети "Нове українське слово", що спрямовувала свою пропагандистську діяльність проти радянської системи, євреїв та українських націоналістів. Продовжувалася й співпраця К.Штеппи зі спецслужбами – цього разу нацистськими[8].

У вересні 1943 р. у зв'язку із наступом радянських військ К.Штеппа назавжди виїхав з України. Перебуваючи в Німеччині він деякий час редагував власівський російськомовний журнал "На досуге", а після закінчення війни кілька років викладав російську мову в амери-

канській армійській школі. У 1952 р. він виїхав до США де влаштувався співробітником "Американської комісії за визволення" й продовжив наукову діяльність[9]. Перебуваючи у Західній Німеччині та США К.Штеппа зблизився з російськими емігрантськими колами й надрукував кілька робіт, присвячених радянській тоталітарній системі та репресіям 30-х рр. Одна з них – "Чистка в Росії" була написана англійською мовою у співавторстві з Ф.Гоутермансом відомим фізиком та німецьким антифашистом, що переїхав до СРСР і був там репресований. У 2000 р. ця праця була перекладена українською мовою й перевидана в Україні[10]. 19 листопада 1958 р. К.Штеппа помер у Нью Йорку. Його дочка Аглая, яка разом із батьком виїхала до США згодом стала знаною американською дослідницею російської літератури. Син Еразм воював на боці Третього Рейху, потрапив у полон і був вивезений до СРСР. Десять років він провів у таборах на Колимі, а після звільнення працював учителем в Середній Азії та на Донбасі. У 1994 р. він отримав німецьке громадянство й виїхав до ФРН[11].

Ми ухилимося від моральних оцінок життя та діяльності Костя Штеппи. Зазначимо лише, що неоднозначні сторінки біографії вченого не повинні затьмарювати його справжніх наукових досягнень, які здебільшого були здійснені ним на ниві дослідження духовної культури та порівняльної міфології.

Етнології Кость Штеппа присвятив лише кілька років своєї активної наукової діяльності, однак цей невеликий проміжок часу виявився чи не найбільш вагомим в усій його дослідницькій діяльності. Упродовж 1926 – 1928 рр. опублікувавши монографію "Нариси з історії античної та ранньохристиянської демонології (до питання про походження християнства)"[12], низку ґрунтовних наукових розвідок[13] та рецензій[14], К.Штеппа зарекомендував себе як оригінальний етнолог-релігієзнавець. Серед кола його інтересів виділялися проблеми релігійних трансформацій, взаємовпливів та соціального підґрунтя релігійних систем. Найбільшу увагу він приділяв питанням так званої "народної віри", що на відміну від елітарних культів відзначалася більшою консервативністю й тому зберігала значні нашарування прадавніх вірувань. Наукові погляди К.Штеппи характеризуються системністю та виваженістю. Він уникав полярних точок зору у наукових дискусіях, завжди намагаючись поєднати аргументи протилежних сторін й дотримуватись "золотої середини".

На формування наукового світогляду К.Штеппи вплинули насамперед позитивістські та еволюціоністські ідеї кінця XIX – поч. XX ст. Він був схильний розглядати процеси релігійних трансформацій як невпинний прогрес від найпростіших до складних форм, ставив їх у залежність насамперед від рівня соціально-економічного розвитку суспільства, виділяв "патологічні явища культури", які, на його думку, могли повернути цивілізацію "на погибельний шлях". Подекуди простежується близькість поглядів К.Штеппи до позицій французької соціологічної школи Е.Дюркгейма, які в Україні на той час активно популяризував М.Грушевський. Зокрема, для К.Штеппи не було чужим функціональне сприйняття релігії в суспільстві. Проте, ключові для Е.Дюркгейма та його послідовників ідеї релігії як інструменту посилення соціальної солідарності, поділу світу на сакральний та профанний К.Штеппу не захоплювали. Критикував він й надмірне використання психологічних методів[15].

Повною мірою погляди К.Штеппи були втілені у його найбільшій монографії, що була присвячена античній та ранньохристиянській демонології. Попри специфіку теми та часу написання роботи, вона відзначалася науковим підходом й відсутністю ідеологічного забарвлення. Лише на самому початку дослідження К.Штеппа робить реверанс в бік пануючої доктрини, зазначаючи, що, мовляв, знання історії релігії необхідне для боротьби з нею[16]. Але після цього йде вже "чиста наука". У першому розділі роботи К.Штеппа формулює проблему у загальному вигляді. Вчення про злих та добрих демонів, як істот, що займають проміжне становище між богом та людиною, К.Штеппа вважає одночасно важливим елементом греко-римського язичництва й суттєвою частиною християнського віровчення. Віра у демонів, тобто у "богів нижчого порядку", була притаманна насамперед широким прошаркам суспільства, тоді як офіційна релігія залишалася надбанням "верхів", майже не зрозумілим "низам"[17]. У цьому й полягав феномен двовір'я, поширений від Античної Греції до Київської Русі після прийняття християнства. Завершує свої міркування К.Штеппа суто еволюціоністським розглядом причин виникнення релігійних уявлень.

Другий та третій розділи присвячені зародженню уявлень про демонів в період ранньої

античності. Дослідник вивчає етимологію слова "демон" і доходить висновку, що у різних контекстах це поняття використовувалося по-різному. Так, він протиставляє елітарну поезію Гомера, для якого демони були абстрактним виявом божої сили, віршам Гесіода, вихідця з народу, який "не ігнорував деревенських божків" і для якого демони були особливою категорією істот. Проте, як вважає К.Штеппа, рання античність ще не виробила цілісного уявлення про демонів-посередників. Для цього необхідно було, щоб між богом та людьми виникла безодня, що її треба було б заповнити певними проміжними ланками.

Їх появу К.Штеппа розглядає у четвертому розділі, де зазначає, що з часом у релігії еллінів виникли внутрішні протиріччя. З одного боку – "політеїзм і партикуляризм, натуралістичні і грубо-антропоморфні уявлення про богів, формально-офіційних характер культу, з другого – монотеїстичні і спіритуалістичні тенденції, значно виявлений містичний настрій певної частини громади, високо розвинена моральна свідомість"[18]. В цей час у Платона з'являється концепція доброго демона як посередника між богами та людьми, а його послідовники та представники стоїчної філософії ототожнюють з демоном душу людини, яка після смерті повертається до своєї стихії. У п'ятому розділі "Соціальні й культурні предпосилки теологічного ухилу греко-римської філософії в добу зародження християнства" К.Штеппа дає оригінальне пояснення розповсюдженню й піднесенню релігійності в період пізньої античності. На його думку, утворення Римської імперії відокремило суспільство від політичного життя, що цілком знаходилося в руках імператорської влади, а також від економічної сфери, яка повністю покладалася на рабів. Це спрямовувало енергію суспільства у релігійне річище, і цьому сприяли також культурні передумови: проникнення іноземних релігій та занепад еллінської культури, що стався внаслідок її переорієнтації на потреби споживача[19].

За таких умов у II ст. н. е. в працях Плутарха, Апулея, Максима Тирського, Варрона сформувалося цілісне вчення про демонів, яке К.Штеппа розглядає у шостому розділі. Демони виступають знаряддям божого піклування про людину й про фізичну природу, вони займають проміжне становище між богами та людьми, є безсмертними, або живуть дуже довго, не мають тіла, або володіють дуже легкими тілами, поділяються на незліченні функціональні категорії. Тоді ж з'являється уявлення про злих демонів, що відбувають божу кару. "Концепція демонів – зазначає К.Штеппа, – пояснювала установи традиційного культу, які здавалися занадто грубими й жорстокими, а також служила засобом примирення міфологічних переказів, які наділяли богів людськими пристрастями, з новою релігійно-етичною свідомістю, яка розглядала богів як виключно добрих і достойних істот, неприступних ніяким афектам"[20]. У такому вигляді демонологія перекочувала до уявлень ранніх християн (сьомий розділ), які ототожнили поганських богів з демонами. Християнські вчені чіткіше виділили добрих демонів (янголів), що виконують посередницькі функції у відносинах між Богом та людьми, піклуються про останніх, а також злих демонів – винуватців усього зла й безладу в світі. Це уявлення було сполучене з вірою у Сатану та гріхопадіння янголів, що не походили з античного джерела. В останньому восьмому розділі роботи К.Штеппа аналізує уявлення про демонів у пам'ятках "античного марновірства" – написах на амулетах, дощечках із закляттями, зазначаючи, що народна свідомість пізньоантичної доби змішувала богів та демонів, населяла ними увесь світ.

Свою теорію походження та ґенези уявлень про демонів К.Штеппа застосовував й на українському матеріалі. Зокрема, увагу вченого привернуло питання характеру переслідування відьом у період середньовіччя: якщо у Західній Європі відьом звинувачували насамперед у віровідступництві та стосунках з нечистою силою, а притягали до відповідальності державні та церковні органи, то в Україні аналогічні процеси були побудовані на скаргах приватних осіб про заподіяння відьмами шкоди людині чи майну й не мали жодного релігійного підґрунтя. В Україні, а також у Польщі та Московії, на відміну від західних країн, переслідування відьом не носило організованого характеру й не було таким жорстоким. На думку К.Штеппи головна причина цього явища полягала у "самому змісті тих демонологічних уявлень і тої магічної практики, що були зв'язані у нас з вірою у відьом та чарівників". На думку К.Штеппи на Заході уявлення про демонів пройшли довгий еволюційний шлях, перетворившись врешті на так звану "вульгарну демонологію" – систему таємного знання, "чорнокнижжя", з яскравими ознаками єретичного вчення, що загрожувало самому існуванню церкви. В Україні ж демо-

нологія як цілісна теорія не сформувалася. Існувала лише примітивна магія як елемент давньої традиційної культури, що й зумовлювало до неї поблажливе ставлення церкви, яка не вбачала у відьмах та чарівниках загрози для свого існування[21].

Ще одна проблема, яка цікавила К.Штеппу як етнолога – походження українських космогонічних та антропогонічних явлень, зокрема переказів про першу людину. У статті "Проблеми античного релігійного синкретизму у зв'язку з мотивами староукраїнської легендарної творчості" дослідник помічає в релігійному світогляді українського народу "багато таких елементів, які ведуть нас до мотивів, характерних для іранського та ірансько-елліністичного синкретизму: тут і дуалізм, з уявленням, що поміж собою борються двоє начал (Бог та Сатанаїл), і надзвичайний інтерес до проблеми космогонії, так само як і есхатології"[22]. Згодом, у роботі "До українських переказів про створення першої людини" К.Штеппа розглядає можливі джерела формування уявлень про пралюдину, а саме біблійні традиції, апокрифічну літературу богомільського спрямування, а також "мотиви позабіблійного та позаапокрифічного походження". На думку К.Штеппи, різні мотиви міфу про першу людину поєднуються уявленням про дуалістичне співробітництво Бога та Сатани при створенні людини. Але якщо мотив творення людини Сатаною походить з богомільсько-маніхейської концепції, то мотив появи людини з частки божого єства або уявлення про першу людину як про мікрокосм, що уподібнює собі всесвіт походять з "ірансько-гностичного міфу про Космічну Пралюдину". Далі автор конкретизує цю свою тезу. На його думку, порівняння людини зі всесвітом має повну аналогію в "елліністично-іранських та елліністично-єгипетських уявленнях, а потім посходить до стародавнього Ірану та Індії", мотив спаскудження людини дияволом "вказує на заратустризм", а мотив знаходження поряд із першою людиною собаки має авестійське коріння[23]. Підбиваючи підсумки, К.Штеппа зазначає, що усі ці мотиви дійшли до нас у сильно перекрученому вигляді, "що пояснюється великим числом передатних інстанцій, з'ясування яких і повинно стати предметом дальшого наукового дослідження; воно повинне показати, яким саме чином ми стали причетними до того великого міжнародного обміну думок і уявлень, що характеризували собою певний ступінь культурного розвитку європейських та передньо-азійських народів – епоху зародження християнства". На жаль, сам К.Штеппа не зміг здійснити такого дослідження: невдовзі обставини змусили його змінити коло зацікавлень і залишити етнологічні студії.

Таким чином, науково-організаційна та викладацька діяльність Костя Штеппи була пов'язана насамперед з Ніжинським інститутом народної освіти, Київським університетом, а також різноманітними науковими установами історико-етнологічного спрямування в системі ВУАН. Майже всюди К.Штеппа займав високі адміністративні посади, що за тодішніх пояснювалося його компромісною позицією щодо правлячих тоталітарних режимів. Ця ж позиція позначилася й на його науковій творчості, що здебільшого мала ідеологічне забарвлення. Виняток становлять етнологічні та релігієзнавчі праці, написані у другій половині 20-х років. Дослідника цікавили проблеми соціальної природи релігійно-міфологічних систем, космогонічні та антропогонічні уявлення, релігійні взаємовпливи, народні вірування та демонологія. Зрозуміло, що на сьогодні значна частина наукових положень праць К.Штеппи вже втратила актуальність, хоча деякі висновки та міркування цього безумовно ерудованого й талановитого дослідника становлять значний інтерес для сучасних дослідників духовної культури та порівняльної міфології. У будь-якому випадку, на середину 20-х рр. XX ст. етнологічні праці К.Штеппи були значним кроком уперед. Кроком, який спирався на кращі здобутки західноєвропейських учених і вводив українські студії духовної культури у світовий дослідницький дискурс.

---

[1] Верба І. Кость Штеппа // Український історичний журнал. – 1999. – № 3. – С. 97 – 112; № 4. – С. 98 – 114.

[2] Самофалов М. Кость Штепа: молоді роки (1896 – 1920) // Київська старовина. – 2006. – № 6. – С. 37.

[3] Верба І. Вказ. праця. – С. 99 – 100.

[4] Самофалов М. Науково-педагогічна й музейно-краєзнавча праця Костя Штеппи // Вісник Київського славістичного університету: Зб. наук. праць. Серія: Історія. – 2007. – № 32. – С. 146 – 149.

[5] Верба І. Вказ .праця. – С. 106.

[6] Там само. – № 4. – С. 100 – 104.

[7] Верба І. Штеппа Кость Феодосійович // Історичний факультет Київського національного університету імені Тараса Шевченка: минуле й сьогодення. – К., 2004. – С. 315.

[8] Верба І. Кость Штеппа // Український історичний журнал. – 1999. – № 4. – С. 110.

[9] Там само. – С. 112.

[10] Гоутерманс Ф., Штепа К. Чистка в Росії: Пер. з англ. – К., 2000.

[11] Ранюк Ю. Передмова перекладача // Гоутерманс Ф., Штепа К. Чистка в Росії: Пер. з англ. – К., 2000. – С. 13.

[12] Штепа К. Нариси з історії античної та ранньохристиянської демонології (до питання про походження християнства) // Записки Ніжинського ІНО. – 1926. – Кн. VI. – С. 125 – 194; 1927. – кн. VII. – С. 45 – 138.

[13] Його ж: Проблеми античного релігійного синкретизму в зв'язку з мотивами староукраїнської легендарної творчості (з приводу книги Reitzentain Schaedera "Studium zum Antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland" – Leipzig, 1922) // Первісне громадянство. – 1927. – Вип. 1 – 3. – С. 114 – 127; Про характер переслідування відьом в Старій Україні // Там само. – 1928. – Вип. 2 – 3. – С. 64 – 80; До українських народних переказів про створення першої людини // Ювілейний збірник на пошану М.С.Грушевського. Частина історико-літературна. – К., 1928. – С. 10 – 18 та ін.

[14] Його ж: Проф. В.Г.Богораз-Тан. Христианство в свете этнографии. 1928 // Первісне громадянство. – 1927. – Вип. 1 – 3. – С. 200 – 202; Проф. Йор. Иванов. Богомильские книги и легенды. 1925 // Там само. – С. 202 – 205; Ю. А.Яворский. Ветхозаветные библейские сказания в карпато-русской церковно-учительской обработке конца XVII века. 1927 // Там само. – 1928. – Вип. 1. – С. 177 – 178; Karl Beth. Religion and Magic. 1927 // Там само. – 1928. – Вип. 2 – 3. – С. 172 – 179; Halliday W.R. The pagan background of early Christianity. 1925 // Там само. – С. 179 – 180.

[15] Штепа К. Karl Beth. Religion and Magic. 1927 // Первісне громадянство. – 1928. – Вип. 2 – 3. – С. 179.

[16] Штепа К. Вказ .праця. – С. 127.

[17] Там само. – С. 135.

[18] Штепа К. Нариси з історії античної та ранньохристиянської демонології (до питання про походження християнства) // Записки Ніжинського ІНО. – 1927. – Кн. VII. – С. 45.

[19] Там само. – С. 60 – 65.

[20] Там само. – С. 77 – 108.

[21] Штепа К. Про характер переслідування відьом в Старій Україні // Первісне громадянство. – 1928. – Вип. 2 – 3. – С. 77 – 80

[22] Штепа К. Проблеми античного релігійного синкретизму в зв'язку з мотивами староукраїнської легендарної творчості (з приводу книги Reitzentain Schaedera "Studium zum Antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland" – Leipzig, 1922) // Первісне громадянство. – 1927. – Вип. 1 – 3. – С. 126

[23] Штепа К. До українських народних переказів про створення першої людини // Ювілейний збірник на пошану М. С. Грушевського. Частина історико-літературна. – К., 1928. – С. 15 – 18.

Статья посвящена научной деятельности историка, этнолога и религиоведа Костя Штеппы (1896 – 1958) и его исследованиям религиозно-мифологических представлений эпохи античности и средневековья.

Ключевые слова: Кость Штеппа, сравнительная мифология, демонология, космологические представления.

The article is about scientific activity of historian, ethnologist and researcher of religions Kost' Shteppa (1896 – 1958) and his views on ancient and mediaeval religious and mythological perceptions.

Key words: Kost' Shteppa, comparative mythology, demonology, cosmological perception.

Ірина ІГНАТЕНКО
Київ

"ФІГУРИ" ТА ОБРОЧНІ ХРЕСТИ У ДУХОВНІЙ КУЛЬТУРІ УКРАЇНЦІВ ПОЛІССЯ*

У статті приділена увага придорожнім та оброчним хрестам на Поліссі. На основі польових етнографічних матеріалів, розглядається їхня роль, функції та значення у духовній культурі жителів означеного регіону, а також пов'язані з ними вірування, легенди, перекази.

Ключові слова: придорожні хрести, "фігури", оброчні хрести, Полісся.

Придорожні хрести, або, як ще їх називають, "фігури" – неодмінний атрибут поліських сіл. Вони досі відіграють важливу роль у духовному житті жителів Полісся. З ними пов'язані численні вірування, легенди, перекази. Та не дивлячись на цей факт, "фігури" на Поліссі ще не стали предметом детального дослідження сучасних етнологів. Придорожні хрести не є суто поліським явищем, але у даній статті основна увага буде приділена саме "фігурам" на Поліссі. Серед статей вітчизняних дослідників нам не траплялися публікації, присвячені дослідженню ролі, значення і функцій "фігур" у світоглядних уявленнях поліщуків, попри досить непогане вивчення поліської культури загалом**. Щоправда, зустрічаються статті у яких увага науковців зосереджена на історичних, мистецьких, архітектурних аспектах при дослідженні кам'яних, глиняних, надмогильних хрестів[1].

Між тим, важливу інформацію про придорожні хрести, в тому числі і на Поліссі, зустрічаємо у публікаціях відомих українських вчених XIX початку XX ст.: Миколи Сумцова[2], Костя Широцького[3], Федора Вовка[4], Данила Щербаківського[5]. У своїх розвідках, дослідники зосереджують увагу на походження звичаю ставити придорожні хрести, порівнюють цю традицію з побутуванням такого ж явища серед інших народів: болгар, росіян, сербів тощо. Роблять спроби класифікувати "фігури" за мотивами встановлення, проілюструвати деякі функції, пов'язані з ними, присвячують увагу взагалі хресту в народній архітектурі та мистецтві.

Як видно з розвідок вчених, традиція ставити придорожні хрести досить давня. Як колись, так і тепер "фігури" ставили у чітко визначених місцях: полях, дорогах, але найчастіше на перехрестях[6].

Символіка перехрестя вже не раз привертала увагу етнологів[7]. Відомо, що у народних віруваннях перехрестя сповнене негативної семантики: воно традиційно фігурувало як певна

---

* Польові матеріали були зібрані автором статті протягом 2003 – 2007 рр. під час історико-етнографічних експедицій Державного наукового центру захисту культурної спадщини від техногенних катастроф МНС України (далі ДНЦЗКСТК).

** Такий стан дослідження Полісся є заслугою передусім ДНЦЗКСТК. Протягом понад 10 років група науковців-етнологів з усієї України збирала польовий матеріал на Поліссі, насамперед на територіях, уражених чорнобильською аварією. Результати експедиції публікувалися у численних наукових статтях, збірниках, монографіях, серед них виокремимо: Древляни: Зб. статей і матеріалів з історії та культури Поліського краю. За ред. С.Павлюка. – Львів, 1996. – 424 с; Полісся України: матеріали історико-етнографічного дослідження. – Вип. 1: Київське Полісся. – Л., 1997. – 358 с.; Полісся України: матеріали історико-етнографічного дослідження. – Вип. 2: Овручина. – Л., 1999; Колодюк І. Народна медицина у традиційній культурі Центрального Полісся (остання чверть XX – початок XXI століття). – К., 2006. – 152 с. Рец.: Бріцина О. Замість післямови: дещо про сучасну джерельну базу та методологію етнографічного студіювання народної медицини // Етнічна історія народів Європи: Зб. наук. пр. – К., 2007. – Вип. 22. – С. 158 – 160; Несен І.І. Весільний ритуал Центрального Полісся: традиційна структура та реліктові форми (середина XIX – XX ст.). – К., 2005. – 280 с.

© Ігнатенко Ірина

межа, кордон між "людським" світом і початком потойбічного, міфічного. Перехрестя вважалося осередком постійного перебування "нечистих" істот. Як показують польові матеріали з Полісся, такі вірування досить широко побутують й нині: "вони, ці відьми, виходять уночі чи коли там, час ночі, іменно полуночь, да на роздорожжя, да пускають чари" (запис. автором у с. Повч Лугинського р-ну Житомирської обл.); "Ета сила, як то кажуть нечиста, особливо на свята такіє о, чи десь якіїсь свадьби, чи шо, то вони саме збираються особенно на перехрестях" (запис. автором у с. Єльне Рокитнівського р-ну Рівненської обл.). Жителі Полісся, до цих пір вірять, що саме на перехрестях найбільше "підливалися та підкидалися" хвороби: "Хочеш, шоб не було на ньому (дитині. – І.І.) вавочок, нічого, то це, кажуть, несуть на розходній дорозі. Це вилівають ту воду, і це вже до сход сонця. Це помить тре, діти, у Чистий четвер перед Паскою, і це вилляти, і це вже на дитяті не буде ні вавочок, нічого, і на розходніє дорозі. Це якшо шось говорить чи шо, то це на розходній дорозі вилівают…" (запис. автором у с. Бовсуни Лугинського р-ну Житомирської обл.). До речі, це вірування досить давнє: "Щоб изличить лишай чи другу яку болезь, возьми обмий водою болюче мисце й увечери, або вранци перелий тиєю водою вулицю. Хто перший перейде черезь перелите место, той прийме і болезь"[8].

Варто зазначити, що перехрестя досить часто фігурує і у лікувальних практиках поліщуків при лікуванні низки хвороб – зносок, переляку, підвію тощо[9]. Так, воду, на яку "виговорювали" хворобу, несли на перехрестя і виливали там, повіривши, що хвороба покине хворого, а перейде на того, хто вступить у цю воду[10]. Виходячи з таких міркувань, застерігали взагалі нічого з перехрестя не піднімати: "Колись, я знаю, часто красіва така лєнта зв'язана і кинута на дорогу, а нє – хусточка зв'язана в узелок і кинута на дорогу. Подимать не треба і розв'язувать. Ото вже воно, хто вже знає, воно зав'язало і все, а ти можеш узять і наступить, і воно перелазить на тебе. І хвороба, і все, шо задумано. Ничого цього не треба підимать. У глупу ноч ідуть на роздорожжя і там шось балакають, вот, і виливають на одлиг і вертаються додому і назад, шоб не оглянувся. А ти на другий день будеш іти, чи на третій, вступила в те месце, і воно пошло на тебе" (запис. автором у с. Морозівка Брусилівського р-ну Житомирської обл. від переселенки із с. Базар Народицького р-ну Житомирської обл.)

Отже, будучи переконаними у тому, що перехрестя – "недобре", "погане", "зле" місце, жителі Полісся (втім, як і населення інших регіонів України), намагалося його "обеззброїти", нейтралізувати, освоїти цей магічний простір. Для цього на перехрестях і ставили хрести. Саме тому, хрести, як і більшість народних святинь, досить часто знаходяться на кордоні обжитого простору (перехрестях, полях тощо), "на межі світів". Тому тим, хто проходить повз хрести, люди радять: "перехрестіться, шоб Вам була дорога щаслива" (запис. автором у с. Кам'яне Рокитнівського р-ну Рівненської обл.).

Сьогодні ставлять хрести і на місцях, де сталася дорожньо-транспортна пригода або де вони трапляються досить часто, тому за таким місцем закріплювалася "недобра слава". Відповідно, аби нейтралізувати таке місце, ставили хрест: "Їдеш до Костополя, як на Ровно їдеш, од Костополя, там така дорога, сильно багато аварій було – уже стоїть хрест" (запис. автором у с. Єльно Рокитнівського р-ну Рівненської обл.). Деякі хрести є просто пам'ятними об'єктами на місцях аварій, або сприймалися як такі: "це так аби пам'ятник, як в аварію, або машина в аварію, люди вмірають, от памятніки ставлять" (запис. автором у с. Сновидовичі Рокитнівського р-ну Рівненської обл.). Отже, в даному випадку хрести нагадують про загиблих на цьому місці людей, тобто виконують функцію пам'ятних знаків. За розповідями інформаторів, хрести ставили й у тих місцях, де "у войну" загинуло багато людей: "Там, колись мені казалі такє, шо там людей побілі в воєнне время і там поставілі хрести" (запис. автором у с. Сновидовичі Рокитнянського р-ну Рівненської обл.).

Хрести ставлять й на місцях, які вважаються святими, бо, за народними переказами, там з'являлися святі, Божа Матір чи Ісус Христос. Так, біля с. Переходичі Рокитнівського р-ну Рівненської обл. у лісовій смузі стоять три хрести. Про їх походження місцевий житель розповів так: "З давніх-давен існує легенда, що на тому місці відпочивала Діва Марія. І там втворилася криничка. Але я в кого не питав, старожили, то її ніхто не бачив. І на тому місці поставили три хрести. От вони й донині зберігаються" (запис. автором у с. Сновидовичі Рокитнівського р-ну Рівненської обл.).

Відомо, що колись хрести ставили й проти такої страшної хвороби, як холера, вірячи, що вони перегородять цій страшній епідемії шлях до села[11].

Серед придорожніх хрестів слід виокремити так звані оброчні, на які люди вішали оброки – рушники, тканину, хустки, прагнучи вирішити різні життєві кризові ситуації. Розглянемо цей вид детальніше.

На Поліссі слово "оброк" відоме досить широко. Особа, яка бажає щось змінити у житті або про щось прохає Бога, обіцяє ("обрікається") подарувати щось церкві чи повісити на хрест (принести оброк) рушник, рядно, хустку, якщо бажане збудеться. Оброк могли принести і перед проханням – спершу на хрест вішали принесений дарунок, а вже потім просили бажане. Ситуації, при яких "обрікалися", найчастіше були пов'язані з порушеннями у репродуктивній (хвороби, безпліддя, безшлюбність, негаразди в родині) та господарчій сферах (посуха, злива, неврожаї, мор скотини тощо). Хведір Вовк зазначав, що жінки, на знак подяки за одужання хворої дитини, досить часто вішають на придорожні хрести спеціально для цього зшиті фартушки[12].

Оброки могли нести не тільки до хрестів, а й у церкву: "В мене брат є, то там школа згоріла, ну то вони пошлі туда, а там бомба лежала, ну, там я знаю, шо вони робілі? Вирвало повністю литку, там одна костка, вона і тепер така та нога. То вон лежав, а в нас батюшка, то сказалі, шо оброк, то мати носила такого гарного рушника, настольника хорошого" (запис. автором у с. Сновидовичі Рокитнівського р-ну Рівненської обл.); "Ото больне, несе маті там за дітя, ці там сама за себе, от у церков несуть оброкі, і лєнту, хусти кідають. Батюшка вже молітся в алтарє і просить Бога, батюшка просіт. Оні заказивают вроде за здоров'я, за болящего, заказиваю, там рубель чи два даю ему" (запис. автором у с. Кам'яне Рокитнівського р-ну Рівненської обл.). Слід зазначити, що така традиція побутує й нині: "Якшо мені Господь поможе, то я в церкву принесу рушника, чи зараз *уже ковріка принісуть.* А раніше стрічку повісив, стрічку, хусточку (на хрест. – І.І.). Фартушки такі шили і вищивали. О, бачте, скільки лєнточок" (запис. автором у с. Переходничі Рокитнівського р-ну Рівненської обл.).

Термін "обрікатися" може означати обіцянку, яку дає людина перед Богом: "Я обрікалася перед Богом, перед церквою, шо як до мене хто буде обращаться (полікувати. – І.І.), я ні в кого нічого (грошей та подарунків. – І.І.) брать не буду" (запис. автором у с. Липники Лугинського р-ну Житомирської обл.)

Цікаво, що людина, яка "обріклася", не мала права порушити свою обіцянку, бо в зворотному випадку на неї чекала неминуча кара: "Одна в Стещині (село в Київській обл. – І.І.) не родила дітей. А потом вона обрекнулась, каже: "Як будуть уже в мене діти, до я буду водит і водит і водит", скоко вже вона буде їх. Так вона привела четверо, а п'яте пошла аборт зробила, да зробився живот як діжка, да й померла. Тому шо вона унічтожила плод. І вмерла. І всьо. Вона не виполніла Божого наказу"[13] (запис. А.С.Шкарбаном у с. Середівка Згурівського р-ну Київської обл.).

Повертаючись до предметних оброків, слід зазначити, що вони були насамперед певними модераторами, які "встановлювали контакт" з "тим" світом, доносили до нього інформацію про нещастя, а також прохання позбавити від нього.

Найчастіше оброками виступали гроші, одяг, їжа; щоправда, головними оброчними "дарами" були рушники й полотно.

Символіка полотна та виробів з нього неодноразово привертала увагу етнологів[14]. Всі вони одностайно наголошують на тому, що тканина, попри її практичне призначення, досить часто виконувала сакральні функції. Її широко використовували у всіх обрядах життєвого циклу, календарних святах, магічних практиках та при зупиненні оказіональних ситуацій. Така важливість полотна та виробів з нього, насамперед рушників, пов'язана із самим процесом виготовлення тканини, послідовної трансформації природного явища (рослини) у явище культури (полотно). Тканина виконувала функцію інформаційного каналу, який забезпечував зв'язок між "цим" і "тим" світами, виступав свого роду медіатором. Це, у даному випадку, якраз і простежується в ритуальному зав'язуванні хреста рушником і, можливо, саме зав'язування рушника символізувало кінець ритуальної комунікації[15]. Однак звернемо увагу на інше – зав'язаний навколо хреста рушник, що ніби оперізує його. Відомо, що пояс у народній культурі крім практичного значення виконував ще й магічну функцію оберега, замикаючи, обмежуючи

певний простір[16]. Причому замикати могли як небезпечний, так і святий простір. У цьому разі можна простежити зв'язок оброку (рушника) з людиною, яка її принесла і якій він належав. У народній традиції відома ідея про можливість впливати на людину через її речі, що використовувалося в народній медицині, шкідливій та любовній магії тощо. В даному випадку можливий зворотній зв'язок, а саме: залишаючи "свою" річ на хресті, який стабільно виступав як оберіг від нечисті та впливу злих сил, людина у такий спосіб ніби підпадала під його покров та символічно оперізувалася ним.

Засобом комунікації з "тим" світом досить часто слугували й гроші, які в народних уявленнях наділялися особливими, магічними властивостями. Гроші могли виступати як своєрідний посередник між світами, плата "тому" світу за певну послугу[17]. Між тим гроші в народних уявленнях осмислювалися як зло, адже у традиційній культурі досить добре відома негативна символіка "багатства" та "кладу"[18].

Щодо одягу, то він не просто прикривав та обігрівав тіло, а й символізував його, був його замінником[19]. Тому будь-які маніпуляції з одягом, особливо натільним, були рівнозначні маніпуляціям із тілом людини, якій цей одяг належить.

Слід звернути увагу на ще одну важливу деталь: принесені оброки вважалися недоторканними. Це пов'язано з уявленнями про те, що вони належать "тому" світу, і люди з "цього" не можуть їх забирати. Виняток становили лише жебраки, старці, які, за уявленнями певною мірою перебували на межі світів[20].

Таким чином, оброки – це один із народних способів комунікації з божественним. Звідси випливає цікаве питання: релігійним чи магічним явищем слід вважати оброк? Думки вчених із цього питання розходяться. Одні вважають, що в основі релігійних обрядів і молитовних звернень лежать магічні дії[21], інші відносять їх до суто релігійної сфери[22]. Найбільш обґрунтованою в цьому питанні нам видається думка петербурзького дослідника О.Панченка, який вважає, що в *народних уявленнях* (виділено мною. – І.І.) оброки належать до релігійної сфери і тим самим вони протиставлені "нечистій" магії[23] , адже не можна не погодитися з тим, що місцеві святині у певні періоди, коли діючих храмів було обмаль (зокрема, в післявоєнні роки), практично заміняли сільські храми.

Слід зазначити, що крім ушанування хреста існувала і практика його осквернення. Традиційно хрест оскверняли при проведенні чаклунських практик, контактах із "нечистю", шкідницькою магією тощо[24]. Так, за народними віруваннями, жінка, яка хотіла стати відьмою, серед іншого повинна була вчинити наругу над хрестом, чи іконою та хлібом[25]. Для того щоб зняти зірку з неба (у ці можливості відьми в народі вірили беззаперечно), відьма повинна була залізти на хрест догори ногами: "Ведьм чаще всего можна видеть на перекрестных дорогах, около крестов, куда они собираются для снятия звезд с неба, влезая для этого на крест вверх ногами"[26]. Загалом, за народними віруваннями, "чорти, а особливо відьми, часто збираються біля хрестів та роблять людям та самим хрестам шкоду"[27].

Цікава інформація про осквернення хреста з магічною метою міститься у публікації Ів.Беньковського в "Київській старовині", який відтворив розповідь, записану на Волині (для зручності наводимо у сучасній транскрипції): "То кажуть, що як мисливий хоче, щоб добре бити дичину і завше вона йому попадалася, – треба, щоб він на саме Благовіщення, до схода сонця, вистрілив в фігуру. Це робилося в нашем селі чотири роки назад: саме на Благовіщення пішла по селі між людьми мова, що хтось бачив, як наших сельських два мисливих стріляли до схода сонця в фігуру. Але ж тій мові і вірили, і не вірили. Але ж того самого року, в коротком часі у їдного мисливця вночі від грому загорілась хата; він з жінкою і дітьми ледве вспіли вискочить в їдних сорочках, а мати його так і згоріла в хаті; а другого мисливця скоро після того задушила парова машина, що хліб молотять. Тоді вже всі повірили і заговорили, як в бубни забили – що то Бог їх покарав за те, що на Благовіщення стріляли в фігуру"[28].

Сюжет осквернення хреста та загалом християнських святинь, а також покарання за це блюзнірів поширений і в сучасних переказах – безумовно, не тільки на Поліссі, а й по всій Україні. Щоправда, до традиційних переказів додаються сучасні сюжети про те, як глумилися над святинями за часів радянської влади, що було пов'язано з антирелігійною пропагандою. У всіх розповідях про блюзнірство ключовим моментом є кара, яка неодмінно падає на того, хто його вчинив. У переказах про відьом та чарівників зазвичай ідеться про їх тяжку

смерть. Нагла смерть знаходила й атеїстів, які глумилися над святинями. Люди вважають, що одного професора та його сина було покарано за те, що вони з допомогою авто зірвали хрест, який стояв біля церкви у колишній гімназії василіян, що в Ужгороді. Син, упавши з велосипеда, переламав стегно, внаслідок чого розвинулася гангрена і лікарі були змушені ампутувати ногу; проте хлопця не вдалося врятувати – він помер, як і професор, від інфаркту. Інший руйнівник хреста – тракторист села Добрянське Тячівського р-ну теж був покараний наглою смертю: проїжджаючи на мотоциклі серед яблунь, він не помітив натягнутого між ними дроту для сушіння білизни і перерізав ним собі горло[29]. Схожі розповіді про кару за осквернення християнських святинь ми неодноразово чули й на Поліссі.

Отже, підводячи підсумки, зазначимо, що придорожні хрести ("фігури") відігравали й відіграють важливу роль у духовній культурі українців Полісся. Придорожні хрести виконують низку функцій – захисну, магічну, пам'ятну, водночас нейтралізують негативний вплив та освячують найбільш небезпечні місця й ділянки. Вони в народних уявленнях блокували потойбічні сили і ставали об'єктами поклоніння та вшанування водночас. Серед "фігур" виокремлюються так звані оброчні хрести, спрямовані на встановлення контакту (у разі виникнення різних складних ситуацій, особистих або суспільних проблем) із сакральним світом через речі, які вішаються або залишаються біля хреста. Насамкінець вважаємо за потрібне наголосити, що дана стаття є попередньою розвідкою. Наведені у ній міркування є, власне, поточними спостереженнями, що можуть передувати окремому спеціальному та більш детальному дослідженню.

---

[1] Хрест в українському мистецтві. – Львів, 1996. – 28с.; Сапожников І.В. Кам'яні хрести Степової України (XVIII – перша половина XIX ст.). – Одеса, 1997. – 192с; Юсов С.Нарочитні камяні хрести (до проблеми типологічних груп в українській хрестології) // Етнічна історія народів Європи: зб. наук. праць (за ред. В.Борисенко). – К., 1999. – С. 151 – 153; Кузенко П.Я. Народні кам'яні надмогильні хрести Українських Карпат середини XVIII – першої половини XX століття (історія, типологія, художні особливості): Автореф. дис... канд. мистецтвознавства. – К., 2005. – 20 с; Івашків Г. Функція, типологія та художні особливості глиняних хрестів в Україні // Народознавчі зошити. – Львів 2008. – № 1 – 2. – С. 95 – 106; Малина В. Кам'яні хрести в Україні. XVIII – XX ст.: онтологія, типологія, символіка, функція. – Миколаїв, 2009. – 864 с.

[2] Сумцов Н. Культурные переживания: Полевые кресты, или фигуры // Киевская Старина . – 1890. – Т. XXX. – С. 64 – 68.

[3] Широцький К. Надгробні хрести в Україні. – К., 1909. – 7 с.

[4] Волков Ф. Старинные деревяные церкви на Волыни. Кресты. // Материалы по этнографии России. – Т. 1. – СПб., 1910. – С. 36 – 38.

[5] Щербаківський Д. Українське мистецтво. Буковинські та Галицькі дерев'яні церкви, надгробні та придорожні хрести, фігури і каплиці. – Київ-Прага, 1926. – 62 с.

[6] Сумцов Н. Культурные переживания: Полевые кресты, или фигуры. – С. 64; Начало обычая водружать кресты на полях и дорогах // Киев. Епарх. Ведомости. – 1865. – № 2. – С. 473; Попов П. Сооружение деревянных крестов в Юго-Западной России при дорогах // Руководство для сельских пастырей. – 1863. – Т. 1, № 17. – С. 561 – 671; Предания о крестах подле с. Брикова (Острожского уезда) // Киев. старина. – 1891. – Т. 8. – С. 316–317.

[7] Плотникова А. А. Перекресток и распутье в народной культуре Полесья // Живая старина. – 2002. – № 4. – С. 4 – 6; Виноградова Л.Н. Граница как пространственная категория в народной культуре // Культура и пространство. Славянский мир. – М., 2004. – С. 20 – 21.

[8] Гринченко Б. Д. Из уст народа: Малороссийские рассказы, сказки и проч. – Чернигов, 1901. – С. 46.

[9] Там само. – С. 65 – 87.

[10] Детальніше див.: Колодюк І. Народна медицина у традиційній культурі Центрального Полісся. – С. 65 – 87.

[11] Волков Ф.Вказ. праця. – С. 38.

[12] Там само – С. 37.

[13] Детальніше про народні уявлення про "витравлювання" плоду див.: Колодюк І. Традиційні уявлення українців про Божу кару за гріх "витравлювання плоду" // Етнічна історія народів Європи: Зб. наук. праць. – К., 2007. – Вип. 22. – С. 34 – 40.

[14] Зеленин Д. К. "Обыденные" полотенца и обыденные храмы // Избр. труды: ст. по духовной культуре. –

М., 1995. – С. 193 – 213; Боряк О. Ткацтво в обрядах та віруваннях українців (середина XIX – початок XX ст.) – К., 1997.; Китова С. Полотняний літопис України (орнамент середньодніпрянських рушників в етнокультурному просторі України). – Черкаси, 1999; Лупій Т. Обрядовий рушник і міфологічна картина світу // Нар. творчість та етнографія. – 2000. – № 5 – 6. – С. 104 – 107; Никорак О. Традиційні тканини у звичаях і обрядах українців // Вісн. Львів. ун-ту. – 2003. – Вип. 38. – С. 549 – 556. – (Сер. "Історична").

[15] Лысенко О., Комарова С. Ткань. Ритуал. Человек. Традиции ткачества славян Восточной Европы. – СПб., 1992. – С. 20.

[16] Толстой Н. И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. – М., 1995. – С. 109 – 111.

[17] Богданов К. А. Деньги в фольклоре. – СПб., 1995. – С. 63 – 81.

[18] О.Р.К-й. Из народных рассказов о кладе // Київ. старовина. – 1884. – Т. 10, № 11. – С. 545 – 550; П.И. Народные рассказы о кладах (Материалы для характеристики мировозрения крестьян населения Купян. уезда) // Харьк. сб.: Лит.-науч. прил. к "Харьк. календарю" на 1890 г. – Харьков, 1890. – Вып. 4. – С. 1 – 48; Гринченко Б. Из уст народа: Малороссийские рассказы, сказки и проч. – Чернигов, 1901. – С. 178 – 188.

[19] Маєрчик М. Одяг як символічне тіло (на матеріалах української традиційної культури) // Тіло в текстах культур. – К., 2003. – С. 69 – 82.

[20] Детальніше про старцівство див.: Кушпет В. Старцівство: мандрівні співці-музиканти в Україні (XIX – поч. XX ст.) – К., 2007. – 592 с.

[21] Токарев С.А. Ранние формы религии. – М., 1990. – С. 405.

[22] Дурасов Г.П. Каргопольское "заветное" шитье // Сов. этнография. – 1977. — № 1.

[23]Панченко А.А. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. – СПб., 1998. – С. 101. Рец.: Гримич М. Народне православ'я у трактуванні Олександра Панченка // Етнічна історія народів Європи: Зб. наук. пр. – К., 2007. – Вип. 23. – С. 160 – 164.

[24] Краснокутский С.А. Народные поверья в Малороссии со слов сельской бабки // Киевские Епархиальные Ведомости. – 1880. – № 26. – С. 37 – 38.

[25] Иванов П.В. Народные рассказы о ведьмах и упырях // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. – К., 1992. – С. 442.

[26] Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край. Материалы и исследования в 7 томах, собранные П. Чубинским. – СПб., 1872. – Т. 1. – С. 198.

[27] Сумцов Н. Вказ. праця. – С. 65.

[28] Беньковский Ив. Стрелянье в кресты (Из народных суеверий) // Киев, старина. – 1902. – Т. 127, кн. 3. – С. 161 – 162.

[29] Чорі Ю. Все од Бога: Зб. легенд, переказів та оповідей про монастирі, церкви, каплиці, хрести, дзвони, віру, молитву, душу, Бога в Трійці Святій, Діву Марію, ангелів, апостолів святих, церковнослужителів та їх чудодійність, а також про хворобу й земну людську смерть. – Ужгород, 2005. – С. 49 – 50.

Статья посвящена исследованию придорожных и обетных крестов на Полесье. На основании полевых этнографических материалов, рассматривается их роль, функции, значение в духовной культуре украинцев Полесья, а также связанные с ними верования, легенды, предания.

Ключевые слова: придорожные кресты, "фигуры", обетные кресты, Полесье.

The article deals with roadside and obrok crosses in Polissya. Based on the field ethnographic materials, considered the role, function and meaning of them as well as related beliefs, legends, heritage.

Key words: Roadside crosses, obrok crosses, "figury", Polissia.

Ростислав КОНТА
Київ

ВНЕСОК ВОЛОДИМИРА ГНАТЮКА У РОЗВИТОК УКРАЇНСЬКОЇ ЕТНОЛОГІЇ: ІСТОРІОГРАФІЯ ПРОБЛЕМИ

У статті розглядається історія дослідження етнологічної наукової спадщини відомого українського вченого Володимира Гнатюка, його діяльність на посадах секретаря та голови Етнографічної комісії Наукового товариства ім. Шевченка, методика та методологія його дослідницької діяльності.

Ключові слова: Володимир Гнатюк, етнологія, етнографія, народознавство, історіографія, Наукове Товариство ім. Шевченка, Етнографічна комісія.

Володимир Гнатюк увійшов в історії української науки як непересічна постать: відомий етнограф, фольклорист, мовознавець, літературознавець та громадський діяч, член-кореспондент Російської Академії наук у Петербурзі та один із перших академіків Академії Наук України. Його діяльність неодноразова привертала увагу до себе дослідників, які намагалися оцінити його внесок у розвиток та становлення української науки. В цій статті ми зробимо спробу дати огляд праць присвячених Володимиру Гнатюку як етнографу. В даному контексті слід відмітити, що постать вченого висвітлюється з урахуванням його активної діяльності в Науковому Товаристві ім. Шевченка (НТШ), де він спочатку займав посаду секретаря, а потім і голови Етнографічної комісії. Саме цій науковій установі Володимир Гнатюк був відданий до своєї смерті в 1926 році і саме на посаді голови Етнографічної комісії Наукового товариства Шевченка його діяльність як вченого була найбільш плідною.

Літературу присвячену даній проблемі можна класифікувати з урахуванням декількох параметрів. В першу чергу, слід виділити три основні групи праць: ті, які були написані в 20 – 30-х роках XX ст., коли ще радянська влада переживала період свого становлення та допускала певні відхилення від партійної лінії; праці, які є класичним зразком радянської історіографії та література української діаспори. Крім того, можна виділити праці сучасного періоду (після здобуття Україною незалежності), які в свою чергу поділити на дослідження діаспорних вчених та сучасних українських дослідників. Окремо слід виділити також дисертаційні дослідження з цієї проблематики та газетні публікації.

Діяльність В.Гнатюка як вченого формувалась під впливом Михайла Грушевського та Івана Франка. Саме М.Грушевський помітив талант молодого вченого та запропонував йому роботу в НТШ. Як наслідок, з 1898 року В.Гнатюк став першим оплачуваним співробітником цієї наукової інституції, тобто стає фактично першим професійним вченим НТШ. Тому не дивно, що перші відгуки про діяльність В.Гнатюка як етнографа зустрічаються в науковій літературі під авторством саме М.Грушевського. Зокрема, праця М.Грушевського, яка вийшла в 1914 році вже містила перелік наукових пошуків В.Гнатюка в галузі народознавства[1].

В 1921 році з нагоди 50-ліття вченого виходить перша стаття присвячена безпосередньо діяльності В.Гнатюка як українського етнографа, де подається оцінка етнографічної діяльності вченого не лише автором статті Л.Білецьким, але й зазначається ставлення до українського вченого з боку іноземних вчених-етнографів[2].

Окрему групу праць даного періоду становлять рецензії на наукові роботи В.Гнатюка, які були написані такими вченими як Ф.Колесса, В.Дорошенко, Р.Данківська, В.Данилов та в яких дається оцінка його методи опрацювання етнографічного матеріалу, а також розкриваються окремі аспекти досягнень вченого в етнографічній науці[3].

Сплеск інтересу до етнографічної спадщини В.Гнатюка в наукових колах спостерігається

© Конта Ростислав

в 1926 – 1927 рр., тобто відразу після смерті вченого, коли виходить низка праць на пошану пам'яті відомого українського етнографа. В даному аспекті слід виділити праці М.Грушевського, В.Дорошенка, І.Панькевича, В.Петрова, М.Тарасенка в яких, зокрема, даються характеристики В.Гнатюку як вченому та його науковим підходам до збирання та систематизації етнографічного матеріалу[4]. Окремо слід виділити працю польського етнографа А.Фішера, професора Львівського університету, який високо оцінив наукові здобутки В.Гнатюка в галузі етнографії[5].

Наступним етапом в дослідженні етнографічної спадщини В.Гнатюка є праці представників радянської історіографічної школи, які мають власну специфіку. Сучасні дослідники цієї проблематики, зокрема О.Шеремета, часто наголошували на тому, що "дослідники радянського часу змушені були замовчувати певні сторони діяльності вченого, обминати увагою діяльність В.Гнатюка в НТШ, подавати, хибні відомості про стосунки В.Гнатюка з М.Грушевським та рядом інших вчених, і, можливо, навіть зайвий раз наголошувати про його співпрацю з І.Франком, та М.Коцюбинським, що мало дезорієнтувати увагу радянської цензури"[6]. Загалом, факт дружби В.Гнатюка із згаданими діячами не викликає заперечень, але предметом цих відносин були переважно наукові інтереси, а не політичні погляди вченого.

Крім того, досить часто етнографічна діяльність В.Гнатюка в радянський період розглядається в контексті його демократичних та революційних поглядів. Так, зокрема, в статті Л.Шевченко присутній певною мірою ідеологічний контекст, що простежується в намаганні протиставити іноземних вчених, які критикували етнографічні дослідження В.Гнатюка радянським вченим, які давали об'єктивну оцінку його діяльності та висувалася теза згуртованості трудящих мас різних національностей (концепція "дружби народів"), яка начебто мала місце в дослідженнях вченого. Але, разом з тим, в зазначеній статті подавався аналіз етнографічної діяльності В.Гнатюка, зокрема, високо оцінювався його метод суцільного обстеження населених пунктів, а також заслугою праць В.Гнатюка визначалося наукове обґрунтування належності мешканців Закарпаття до українського етносу[7].

Загалом, радянська історіографія зробила вагомий внесок в дослідження діяльності В.Гнатюка як етнографа. Позитивною стороною праць дослідників радянського часу, не дивлячись на присутність ідеологічної складової, була їх ґрунтовна фактологічна база. Так в 60 – 70-х роках XX століття вийшло кілька праць Л.Яценка, присвячених етнографічній діяльності В.Гнатюка[8]. В цих роботах поряд з типовими на той час тезами щодо інтернаціональних поглядів вченого та констатації в його працях "міжнародної ненависті" в буржуазних країнах подаються оцінки його діяльності як вченого, але переважно як фольклориста[9].

Найбільш ґрунтовною в цей період була монографія Л.Яценка "Володимир Гнатюк: Життя і фольклористична діяльність", в якій розглядається його діяльність як етнографа, члена Наукового Товариства ім. Шевченка та простежується поступове формування та вдосконалення методики збору етнографічного матеріалу, яку В.Гнатюк застосовував на практиці[10]. Л.Яценко досліджує особливості становлення В.Гнатюка як етнографа починаючи з його перших збірок фольклорного матеріалу та закінчуючи організаційною роботою щодо діяльності Етнографічної комісії НТШ, виданням програм щодо збирання етнографічного матеріалу та його систематизації.[11]

Низка праць присвячена аналізу діяльності В.Гнатюка в аспекті мовознавчих проблем[12]. У збірнику праць виданому Музеєм української культури у Свиднику на пошану пам'яті В.Гнатюка міститься кілька статей присвячених саме мовознавчим та діалектологічним проблемам, які тісно пов'язані з етнографічною проблематикою. Особливістю вивчення мовознавчих проблем, на думку дослідників, було те, що В.Гнатюк спеціально не записував матеріал з діалектології, фіксуючи лише фольклорний матеріал, але робив це таким чином, щоб ним могли скористатися як діалектологи, так і фольклористи та етнографи[13]. В зазначеному збірнику містися багато матеріалів, що стосуються наукової діяльності В.Гнатюка. Тут містяться спогади чеського вченого Франтішека Главачека щодо його дружніх відносин наукових взаємозв'язків з В.Гнатюком[14], стаття М.Мушинки в якій аналізується діяльність В.Гнатюка як дослідника фольклору Пряшівщини та зазначається, що вчений фіксував поряд з фольклорним матеріалом значний пласт відомостей етнографічного, історичного та статистичного характеру[15], а також вміщені відгуки інших вчених стосовно наукових досліджень В.Гнатюка та його листування з іншими вченими.

На увагу заслуговують також праці, присвячені окремим аспектам діяльності В.Гнатюка як етнографа та збирача фольклорного матеріалу. Це, зокрема, дослідження В.Маланчук, А.Арсенича, Р.Кирчіва, О.Дея, які вивчали питання дослідження В.Гнатюком окремих етнографічних регіонів та його діяльності як етнографа[16].

Окремо слід виділити путівники по Етнографічно-меморіальному музею Володимира Гнатюка в Велесневі, які перевидавалися кілька разів та містять біографічні відомості про вченого та особливості його становлення як етнографа[17]. Крім того, слід згадати монографію Г.Скрипник, яка присвячена етнографічним музеям України та містить інформацію щодо створення етнографічної колекції музею НТШ, що була сформована переважно завдяки програмним матеріалам по збиранню етнографічних матеріалів розроблених В.Гнатюком.[18]

Наступним етапом в дослідженні наукової діяльності В.Гнатюка як етнографа є праці української діаспори, які, на відміну від радянської історіографії, були позбавлені ідеологічної заангажованості, що сприяло вільному висловлюванню поглядів вчених щодо наукової спадщини українського етнографа. Першими працями такого напряму були загальні дослідження діаспорних вчених присвячені історії НТШ та, як правило, були присвячені ювілейним роковинам діяльності цього українського наукового осередку. В контексті подання інформації щодо діяльності НТШ, зокрема роботи Етнографічної комісії, дослідники української діаспори подавали інформацію про етнографічну діяльність В.Гнатюка.

Першою такою узагальнюючою працею з історії НТШ виданою за кордоном було дослідження написане з нагоди 75-річчя діяльності цієї наукової інституції, де зазначається, що саме завдяки В.Гнатюкові та його самовідданій та енергійні праці Етнографічна комісія проводила систематичне збирання, опрацювання та видання етнографічних матеріалів. Крім того, зазначається, що саме В.Гнатюк зумів заохотити збирачів етнографічного матеріалу, а також відкрив для науки Карпатську Україну прийнявши активну участь в етнографічному дослідженні цього регіону[19].

Наступною діаспорною працею написаною також з нагоди 75-річчя НТШ є дослідження В.Дорошенка, який зазначає, що В.Гнатюк разом з І. Франком були тими китами, на яких стояло Наукове Товариство ім. Шевченка[20]. Інформація загального характеру щодо етнографічної діяльності В.Гнатюка міститься в праці Я.Падоха[21] та записках НТШ присвячених дослідженню Лемківщини[22].

Окремо слід виділити праці, які безпосередньо присвячені науковим дослідженням вченого в галузі етнографії, фольклористики та мовознавства. Це, зокрема, наукові розвідки М.Мушинки, вміщені в Записках НТШ виданих за кордоном. Словацький фольклорист українського походження М.Мушинка ґрунтовно дослідив етнографічну та фольклористичну діяльність В.Гнатюка, його зв'язки з іноземними вченими та навів багато біографічних даних щодо життя українського вченого. При цьому М.Мушинка акцентував увагу на організаційній діяльності В.Гнатюка в Етнографічної комісії НТШ та проаналізував методологічні прийоми збирання етнографічних матеріалів, які використовував В.Гнатюк[23].

Після здобуття Україною незалежності змінюються наукові підходи вітчизняних вчених щодо дослідження наукової спадщини В.Гнатюка. Вчені сучасного періоду аналізують діяльність В.Гнатюка використовуючи такі категорії як "етнолог", "творець золотого фонду української етнології" та ін., що було неприпустимо для наукових досліджень радянського періоду, коли етнологія розвивалася переважно у вузькому етнографічному руслі, а сам термін "етнологія" не вживався.

Дослідником, який займався вивчення етнографічної спадщини В.Гнатюка був його земляк археолог, історик, мистецтвознавець, громадсько-політичний діяч І.Герета, який став ініціатором заснування у 1996 організації Тернопільського осередку Наукового Товариства ім. Шевченка. В радянський період в І.Герети вийшла лише одна стаття про В.Гнатюка, яка стосувалася мовознавчих проблем[24]. Але вже після 1991 року вийшла низка статей І.Герети про українського етнолога, хоча вони носили переважно довідковий характер[25]. Інформація подібного характеру стосовно діяльності В.Гнатюка міститься також в низці видань, в яких в загальних рисах окреслюються коло наукових інтересів вченого, зокрема, висвітлюються внесок вченого в розвиток української етнології[26].

Останнім часом вийшли друком праці, в яких продовжується аналіз мовознавчих проблем

та вкладу В.Гнатюка в розвиток української мови, що пов'язано із загальною методикою системного опрацювання вченим етнографічного матеріалу, що дозволяє використовувати наукову спадщину В.Гнатюка в різних галузях знання[27].

З 90-х рр. XX ст. в українській діаспорі продовжували виходити праці присвячені діяльності НТШ, але їх вже стало значно менше, оскільки зник внутрішньополітичний чинник пов'язаний забороною подібних досліджень в Радянському Союзі, що мало наслідком те, що центром наукових розвідок з цієї проблематики стає Україна.

Спільним проектом вітчизняних та діаспорних вчених стало проведення в 1991 році наукової конференції на тему "Від Наукового товариства ім. Шевченка до Українського Вільного Університету", результати якої були оформлені у вигляді збірника, який вийшов у 1992 році. Перша частина цього збірника була присвячена безпосередньо діяльності В.Гнатюка як етнографа – члена НТШ. 26 статей зарубіжних та вітчизняних вчених, зокрема, О.Мишанича, Й.Дзендзелівського, Л.Бартко, І.Герети, Н.Шумади та ін. стосуються багатьох проблем пов'язаних із аналізом етнографічної спадщини В.Гнатюка. Особливий акцент робився на етнографічному вивченні українським вченим Закарпаття[28].

В 1992 році у Львові вийшли друком Записки НТШ, в яких містяться стаття Т.Гонтар про етнографічну збірку музею НТШ до формування якої активно долучався В.Гнатюк[29].

Одним із дослідників етнографічної спадщини В.Гнатюка є В.Качкан, який присвятив кілька своїх статей цій проблемі[30]. На думку В.Качкана, В.Гнатюк за 50 років свого життя сформував цілу епоху в етнології та зробив цілу низку відкриттів в цій науці. Володіючи феноменальною пам'яттю дослідник міг запам'ятовувати та безпомилково фіксувати великий масив етнографічного матеріалу. В.Качкан зазначає, що "Володимир Гнатюк був вдумливим і досвідченим збирачем, текстологом фольклорно-етнографічних матеріалів. Його науково довершені тексти вирізнялися фактологічною достовірністю, високою текстологічною культурою". Крім того, вчений вказує на особливості аналізу етнографічного матеріалу, які використовував В.Гнатюк у своїх дослідженнях, які включали такі стадії як "атрибуція фольклорного твору, встановлення його приналежності до народної традиції; принципи і прийоми філологічної критики фольклорного тексту та його редагування: явища контамінації у фольклорі та передача друком контамінованого (об"єднаного) тексту: джерелознавча база фольклорного твору, його паралелі й варіанти тощо".[31]

Окремі питання щодо збирання та опрацювання фольклорного матеріалу В.Гнатюком містяться у працях Р.Кирчіва, який значну увагу приділяє текстологічному аналізу етнографічного матеріалу зібраного Етнографічною комісією НТШ[32].

Проблемам українознавчих студій В.Гнатюка присвятив свої статті О.Купчинський[33], який звертає увагу на те, що вчений після опрацювання світових досягнень у галузі фольклористики вперше в історії українського народознавства починає системно опрацьовувати усну народну творчість в Україні та доходить до високого рівня наукових узагальнень. О.Купчинський зазначив також, що методи фіксації фольклорного матеріалу В.Гнатюком були точними, а сам вчений під час збирання етнографічних даних намагався охопити всі доступні йому території, включаючи поселення української діаспори в прикордонних з Україною державах[34].

На вагомому значенні В.Гнатюка в діяльності НТШ наголошує у своїй праці Р.Кучер зазначаючи, що комплексне вивчення етнографічних матеріалів особливо в закарпатському регіоні України є беззаперечною заслугою українського етнолога[35]. Окремі аспекти фольклористичної діяльності В.Гнатюка висвітлили у своїх працях Н.Шумадан та Є.Луньо[36].

Вагомою подією в справі дослідження народознавчої діяльності В.Гнатюка став 10-й випуск наукових записок виданих в 2001 році Тернопільським державним педагогічним університетом ім. В.Гнатюка присвячений діяльності українського вченого з нагоди 130-річчя з дня його народження. З цьому збірнику надруковано більше 20-ти статей присвячених етнологічній діяльності В.Гнатюка, що стосуються багатьох проблем становлення та розвитку етнології в НТШ під керівництвом голови Етнографічної комісії. Серед зазначених статей можна виділити праці О.Куцої, Р.Гром'яка, О.Дербаль, О.Циганок, В.Буряка, Т.Цимбал, які простежили окремі питання етнографічної діяльності В.Гнатюка, але переважно у фольклористичному аспекті[37].

В другій половині 90-х років XX ст. продовжують виходити праці присвячені В.Гнатюку як етнографу, зокрема досліджується питання вивчення вченим окремих етнографічних регіонів та його діяльності як члена НТШ[38]. В цей період продовжує дослідження етнографічної спадщини вченого, вже згаданий нами, М.Мушинка[39] та з'являються нові дослідження з цієї проблематики, зокрема статті О.Черемшинського[40], які знайомлять читачів із постаттю талановитого українського вченого-етнолога та простежують його зв'язки з відомими тогочасними вченими.

Останнім часом вийшли дисертаційні дослідження присвячені діяльності В.Гнатюка як вченого-етнолога та фольклориста. В 1992 докторську дисертацію на тему: "Фольклорист Володимир Гнатюк і його місце в українській науці та культурі" захищає М.Мушинка[41].

Дещо пізніше розробкою цієї проблематики займається О.Сапеляк, яка видає статтю, присвячених діяльності В.Гнатюку в НТШ,[42] а потім захищає кандидатську дисертацію[43] та видає монографію[44] про етнографічні дослідження в НТШ, де особлива увага звертається на діяльність В.Гнатюка на посадах секретаря та голови Етнографічної комісії та його особистий внесок у справу становлення етнології в Україні.

Питаннями наукової та громадсько-політичної діяльності В.Гнатюка сьогодні займається І.Іванюта, який після низки праць із цієї проблеми[45] захистив дисертацію на тему: "Наукова та громадсько-політична діяльність академіка Володимира Гнатюка в контексті українського національного відродження кінця XIX – початку XX ст."[46], хоча аналіз постаті В.Гнатюка як вченого-етнолога займає в даному дослідженні лише один підрозділ під назвою "Етнографічна та фольклористична спадщина вченого".

Останнім часом була опублікована низка праць О.Шеремети, в яких досліджується постать В.Гнатюка як етнографа та його внесок у розвиток етнології в Україні. Завершенням серії статей[47] стало ґрунтовне дисертаційне дослідження О.Шеремети, в якому детально простежено шлях формування В.Гнатюка як етнолога, його організаторські здібності, методика і методологія дослідницької діяльності, етнографічні зацікавлення, його науковий вплив на інших вчених та на становлення етнологічної науки в Україні[48].

Окрему групу праць становлять газетні замітки та публікації про В.Гнатюка, основна цінність яких полягає в популяризації знань про визначного українського етнолога. Авторами газетних заміток про В.Гнатюка є вже згадувані нами М.Мушинка[49], О.Черемшинський[50], М.Бурдяк[51], а також інші дослідники[52], які прагнуть донести до широкого загалу інформацію про визначні постаті в історії України, які своєю самовідданою працею залишили помітний слід в українській науці.

Вагомий внесок у справу дослідження В.Гнатюка як вченого-етнографа зробили також видання документальних матеріалів про життя та наукову діяльність вченого[53]. Аналіз документальних свідчень, які залишив В.Гнатюк дають можливість більш ґрунтовно оцінити його наукові погляди в галузі етнології. Цьому сприяє також видання бібліографічних збірок праць вченого, які демонструють невтомну працю вченого на науковій ниві[54].

Таким чином, на сьогодні ми маємо значний пласт літератури, де аналізуються основні етапи формування В.Гнатюка як вченого-етнолога, його здібності щодо організації та систематизації роботи по збиранню етнографічного матеріалу, методики та методології дослідницької діяльності вченого, простежуються етнографічні зацікавлення вченого, а також його вплив на подальший розвиток та становлення етнології в Україні. Але враховуючи те, що наукова спадщина В.Гнатюка є значною як за обсягом, так і за діапазоном наукових інтересів, а його дослідження зробили вагомий внесок в різні галузі знання (етнографію, фольклористику, мовознавство, літературознавство) проблема аналізу постаті В.Гнатюка в етнологічному аспекті залишається перспективною та потребує подальших наукових пошуків.

---

[1] Грушевский М. Развитие украинских изучений в XIX в. и раскрытие в них основных вопросов украиноведения // Украинский народ в его прошлом и настоящем. – СПб., 1914. – Т. 1. – С. 1 – 37.

[2] Білецький Л. Володимир Гнатюк // Визволення. – К., 1921. – № 3 – 4. – С. 72 – 77.

[3] Колесса Ф. [Рецензія] Гнатюка В. "Етнографічні матеріали з Угорської Руси". – Львів, 1909. – Т. 4 // Літературно-Науковий Вісник. – Львів, 1910. – Т. 1 – 3. – С. 475 – 476; Данилов В. [Рецензія] Гнатюка В. Етнографічні матеріали з Угорської Русі // Живая старина. – 1912. – Вип. 2 – 4. – С. 513 – 514; Данківська Р.

[Рецензія] Гнатюка В. Людські фігурки з воску // Червоний шлях. – К., 1924. – Т. 83. – С. 393 – 394; Дорошенко В. [Рецензія] Гнатюка В. "Як поставав світ" // Літературно-Науковий Вісник. – Львів, 1926. – Т. 89. – Кн. 2. – С. 182 – 183.

[4] Грушевський М. Академік Володимир Гнатюк (1871 – 1926) // Україна. – К., 1926. – Кн. 6. – С. 182 – 190; Дорошенко В. Пам'яті Володимира Гнатюка (21.V.1871 – 6.X.1926) // Літературно-Науковий Вісник. – Львів, 1926. – Кн. 2. – С. 262 – 268; Панькевич І. Володимир Гнатюк // Підкарпатська Русь. – 1926. – № 7 – 8; Петров В. Академік В.Гнатюк у своїх фольклористичних студіях // Записки історично-філологічного відділу Української Академії Наук. – К., 1927. – Кн. 10. – С. 240 – 252; Тарасенко М. Культурно-громадська праця акад. В.М.Гнатюка // Записки історично-філологічного відділу Української Академії Наук. – К., 1927. – Кн. 10. – С. 224 – 228.

[5] Fisher A. Wlodzimierz Hnatiuk // Lud. 1927. – Rocz. 26. – Serja II. – T. 6. – S. 117 – 119.

[6] Шеремета О.М. Володимир Гнатюк і українська етнографічна наука кінця XIX – початку XX століття: Дис... канд. іст. наук: 07.00.05 / Львівський національний ун-т ім. Івана Франка – Львів, 2003. – Арк. 13.

[7] Шевченко Л. Сторінка з етнографічної діяльності В.Гнатюка // Народна творчість та етнографія. – К., 1959. – № 1. – С. 101 – 105.

[8] Яценко М. Славістичні інтереси та зв'язки В.Гнатюка // Міжслов'янські фольклористичні взаємини. – К., 1963. – С. 78 – 123; його ж. Володимир Гнатюк: Життя і фольклористична діяльність. – К., 1964. – 287 с.; його ж. Феноменально щасливий збирач // Українські народні пісні в записах Володимира Гнатюка. – К., 1971. – С. 5 – 30.

[9] Яценко М. Славістичні інтереси та зв'язки В.Гнатюка // Міжслов'янські фольклористичні взаємини. – К., 1963. – С. 80 – 81.

[10] Яценко М. Володимир Гнатюк: Життя і фольклористична діяльність. – К., 1964. – 287 с.

[11] Яценко М. Феноменально щасливий збирач // Українські народні пісні в записах Володимира Гнатюка. – К., 1971. – С. 9 – 12.

[12] Шелепець Й. Діалектологічні дослідження В.Гнатюка // Музей української культури у Свиднику: Науковий збірник, присвячений пам'яті В.Гнатюка. – Т. 3. – Пряшів, 1967. – С. 81 – 87; Мушинка М. До історії статті В.Гнатюка "В справі літературної мови підкарпатських русинів" // Там само. – С. 17 – 18; Гумецька Л. Володимир Гнатюк і питання української мови // Мовознавство. – 1971. – № 3. – С. 74 – 81.

[13] Шелепець Й. Діалектол. дослідження В.Гнатюка // Музей української культури у Свиднику: Науковий збірник, присвячений пам'яті В.Гнатюка. – Т. 3. – Пряшів, 1967. – С. 82.

[14] Frantisek Hlavacek Mole styky a spoluprace a Volodymyrem Hnatjukem // Музей української культури у Свиднику: Науковий збірник, присвячений пам'яті В.Гнатюка. – Т. 3. – Пряшів, 1967. – С. 31 – 50.

[15] Мушика М. Володимир Гнатюк – визначний дослідник фольклору Пряшівщини // Там само. – С. 52.

[16] Дей О. Володимир Гнатюк – дослідник народної творчості // Сторінки з історії української фольклористики. – К., 1975. – С. 190 – 250; Кирчів Р. Етнографічне дослідження Бойківщини. – К., 1978. – С. 80 – 93; Арсенич А. Етнографічна діяльність В.Гнатюка // Народна творчість та етнографія. – 1982. – № 2. – С. 71 – 72; його ж. Історіографія етнографічного дослідження Гуцульщини // Гуцульщина: Історико-етнографічне дослідження. – К., 1987. – С. 10 – 20.

[17] Етнографічно-меморіальний музей Володимира Гнатюка в Велесневі: Нарис-путівник. – Львів, 1971. – 95 с.; Етнографічно-меморіальний музей Володимира Гнатюка в Велесневі: Нарис-путівник. – Вид. друге, доповнене. – Львів, 1982. – 79 с.; Етнографічно-меморіальний музей Володимира Гнатюка в Велесневі: Нарис-путівник. – Вид. третє доповнене. – Львів, 1991. – 95 с.

[18] Скрипник Г. Етнографічні музеї України. – К., 1989. – С. 71 – 105.

[19] Історія Наукового Товариства ім. Шевченка. З нагоди 75-ліття його заснування 1873 – 1948. – Нью-Йорк – Мюнхен, 1949. – С. 21.

[20] Дорошенко В. Огнище української науки: Наукове Товариство ім. Т. Шевченка. – Нью-Йорк, 1951. – С. 30.

[21] Падох Я. Незнищиме товариство. – Нью-Йорк, 1983. – 153 с.

[22] Лемківщина: Земля-люди-історія-культура // Записки НТШ. – Т. 206 – Нью-Йорк; Париж; Сідней; Торонто. – 1988. – 478 с.

[23] Мушинка М. Володимир Гнатюк – дослідник фольклору Закарпаття. – Париж – Мюнхен, 1978 // Записки НТШ. – Праці історико-філософської секції. – Т. 190. – 117 с.; його ж. Володимир Гнатюк.: Життя та його діяльність в галузі фольклористики, літературознавства та мовознавства // Записки НТШ. – Париж; Нью-Йорк; Сідней; Торонто, 1987. – Т. 207. – 332 с.

[24] Герета І. З неопублікованої спадщини В.Гнатюка // Мовознавство. – 1971. – № 3. – С. 81 – 83.

[25] Герета І. Знавець душі народної: (120 років від дня народження В.Гнатюка) // Тернопіль вечірній. –

1991. – № 25. – С. 4; його ж. Пам'яті академіка В.Гнатюка: Перша міжнародна наук. конференція у Тернополі // Тернопіль. – 1992. – № 3 – 4. – С. 38 – 39; його ж. Феноменально щасливий збирач: сім етюдів до 125-річчя від дня народження В.Гнатюка // Русалка Дністрова. – 1996. – № 10. – С. 1; його ж. Він знайшов червону руту: (До 120-річчя з дня народження нашого земляка В.Гнатюка) // Ровесник. – 1991. – № 23. – С. 3; Герета І. Володимир Гнатюк: сім етюдів про вченого на його 125-річчя // Тернопілля' 96: Регіон. річник. – Тернопіль, 1996. – С. 101 – 107.

[26] Гнатюк В.М.: (Фольклорист, етнограф, громадсько-політ. діяч) // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. – К., 1992. – С. 614 – 618; Володимир Гнатюк – знавець душі народної //Народні перлини: Учителю народознавства. – Тернопіль, 1992. – С. 56 – 60; Володимир Гнатюк (1871 – 1926) – визначний етнограф // Енциклопедія українознавства: Словникова частина / За ред. В.Кубійовича. – Львів, 1993. – Т. 1. – С. 390; Залюблений у народну творчість //Український історичний календар '96. – К., 1995. – С. 150 – 151; Українська журналістика в іменах / За ред. М. М. Романюка. – Львів, 1995. – Вип. 2. – С. 63 – 64; Володимир Михайлович Гнатюк (1871 – 1926): фольклорист, етнограф // Онопрієнко В. Історія української науки XIX – XX ст. – К., 1998. – С. 267 – 268; Творець золотого фонду етнології. До 130-річчя від дня народження В.М. Гнатюка (1871 – 1926) // Календар знаменних і пам'ятних дат: 2001 II квартал. – К., 2001. – С. 67 – 69; Володимир Гнатюк (9.05.1871 – 6.10.1926) // Панчук І. Тернопільщина в іменах: Довідник – Тернопіль, 2006. – С. 44; Даниленко О.В. Володимир Гнатюк Михайлович: Публіцист, історик, літературознавець, член-кореспондент Петербурзької Академії наук, академік Всеукраїнської Академії наук, дійсний член Чеського і австрійського наукових товариств… // Діячі науки і культури України: нариси життя та діяльності. – К., 2007. – С. 105 – 108.

[27] Яценко М. Т. Володимир Гнатюк: Набутки й уроки: (Вклад вченого в укр. мову) // Слово і час. – 1991. – № 5. – С. 31 – 36; Визначний дослідник давньої української літератури // Мишанич О. Крізь віки. – К., 1996. – С. 210 – 228.

[28] Мишанич О. Роль В.Гнатюка в літературному процесі Закарпаття кінця XIX – першої чверті XX ст. // Від Наукового товариства ім. Шевченка до Українського вільного університету / Міжнар. наук. конф. – Київ; Львів; Пряшів; Мюнхен; Париж; Нью-Йорк; Торонто; Сідней. – 1992. – С. 29 – 40; Bartko L. V. Hnafuk a S. Czambel // Там само. – С. 106 – 107; Герета І. Неопублікована Гнатюкіана // Там само. – С. 132 – 134; Шумада Н. Теоретичні концепції В.Гнатюка у вивченні монострофічних жанрів слов'янського фольклору / / Там само. – С. 115 – 117.

[29] Гонтар Т. Етнографічні колекції музею НТШ // Записки НТШ. – Львів, 1992. – Т. 223. – С. 417 – 431.

[30] Качкан В. Обшир його таланту: (Володимир Гнатюк у світлі нових матеріалів) // Вітчизна. – 1994. – № 1 – 2. – С. 127 – 136; його ж. Творець золотого фонду етнології // Просвіт. – 1995. – № 2. – С. 40 – 45. Його ж. Українське народознавство в іменах. – К., 1994. – Ч. 1. – С. 229 – 242.

[31] Качкан В. Українське народознавство в іменах. – К., 1994. – Ч. 1. – С. 229, 231.

[32] Кирчів Р. Лицар українського народознавства // Вісник НТШ. – Львів, 2001. – № 25. – С. 38 – 40; його ж. Текстологічні публікації фольклорних і етнографічних матеріалів у виданнях НТШ // Народознавчі зошити. – Львів, 1996. – № 4. – С. 215 – 219.

[33] Купчинський О. Володимир Гнатюк: Біля джерел формування українознавства // Вісник НАН. – К., 1995. – № 11 – 12. – С. 9 – 19; його ж. Українознавчі студії Володимира Гнатюка // Київська старовина. – 1999. – № 2. – С. 72 – 81.

[34] Купчинський О. Українознавчі студії Володимира Гнатюка //Київська старовина. – 1999. – № 2. – С. 72 – 73.

[35] Кучер Р. Наукове Товариство ім. Шевченка. – К., 1992. – С. 36 – 37.

[36] Шумада Н. Коломийка у дослідженнях Володимира Гнатюка // Народна творчість та етнографія. – 1992. – № 2. – С. 21 – 25; Луньо Є. Ринзівки: (Календарно-обрядові пісні: Дослідження їх В.Гнатюком) // Народна творчість та етнографія. – 1993. – № 3. – С. 47 – 53.

[37] Куца О. Володимир Гнатюк і творення новочасного українства // Наукові записки. До 130-річчя з дня народження В.Гнатюка. – Вип. X. – Тернопіль, 2001. – С. 5 – 13; Гром'як Р. Деякі проблеми компаративістики в світлі наукового досвіду академіка Володимира Гнатюка // Там само. – С. 13 – 19; Дербаль О. В.Гнатюк – збирач та дослідник пам'яток Закарпаття XVII – XVIII ст. // Там само. – С. 55 – 64; Циганок О. Відображення світоглядних уявлень українців у дослідженнях Володимира Гнатюка // Там само. – С. 77 – 81; Буряк В. Фольклор як інформаційно-свідомісна система в контексті концепції народної творчості В.М. Гнатюка // Там само. – С. 103 – 113; Цимбал Т. Володимир Гнатюк – дослідник весілля українців карпатського регіону // Там само. – С. 147 – 151.

[38] Павлюк С., Сапеляк О. Стан етнографічної науки в Галичині (кінець XIX – поч. XX ст.) // Народознавчі зошити. – Львів, 1996. – № 4. – С. 225 – 229; Романів О. Володимир Гнатюк і Наукове Товариство ім. Шевченка //Форум. – 1996. – № 2. – С. 10 – 12.

[39] Мушинка М. Взаємини Михайла Коцюбинського з Володимиром Гнатюком // Народна творчість та етнографія. – 1996. – № 4. – С. 11 – 19; його ж. Найвизначніший фольклорний збірник русинів-українців Закарпаття: (Про діяльність вченого В.Гнатюка, його праці) // Берегиня. – 1998. – № 3 – 4. – С. 4 – 8.

[40] Черемшинський О. Дружба і співпраця Володимира Гнатюка з Іваном Франком // Русалка Дністрова. – 1996. – № 19. – С. 2; його ж. Дружба академіків-земляків: (В.Гнатюк та К. Студинський) //Русалка Дністрова. – 1998. – № 21 – 22. – С. 16; його ж. Дружба і співпраця велетнів: В.Гнатюк і Б. Лепкий // Творчість Б. Лепкого в контексті європейської культури ХХ ст. – Тернопіль, 1998. – С. 94 – 99; його ж. ЗУНР і сім'я Гнатюка // Русалка Дністрова. – 1998. – № 21 – 22. – С. 16; його ж. На честь академіка Володимира Гнатюка: (В Тернополі відкрито меморіал. дошку) // Народна творчість та етнографія. – 1990. – № 4. – С. 89; його ж. Сто років "Етнографічним матеріалам з Угорської Руси": (Праця В.Гнатюка) // Тернопілля' 97.: Регіон. річник. – Тернопіль, 1997. – С. 384 – 385; його ж. Так було 35 років тому: перше вшанування великого земляка // Русалка Дністрова – 1998. – № 21 – 22. – С. 17; його ж. Щира дружба і співпраця: (Дружба І. Франка, В.Гнатюка та С. Крушельницької) // Соломія. – 2006. – № 3. – С. 1.

[41] Мушинка М.І. Фольклорист Володимир Гнатюк і його місце в українській науці та культурі: Дис. ... д-ра. філол. наук в формі наук. доповіді: 10.01.09 / АН України; Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Т.Рильського. – К, 1992. – 33 с.

[42] Сапеляк О. Питання етнографії на сторінках "Записок НТШ" 1899 – 1937 роки // Записки НТШ. – Львів, 1995. – Т. 230. – С. 526 – 535.

[43] Сапеляк О.А. Українська етнографія в діяльності Наукового Товариства ім. Шевченка (1898 – 1939 рр.): Дис... канд. іст. наук: 07.00.05 / НАН України; Інститут народознавства – Б.м., 1998. – 175 л.

[44] Сапеляк О. Етнографічні студії в Науковому Товаристві ім. Шевченка (1898 – 1939 рр.). – Львів, 2000. – 198 с.

[45] Іванюта І. Етнографічна діяльність Володимира Гнатюка // Наукові записки Тернопільського державного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. Серія: Історія. – Тернопіль, 2000. – Вип. 11. – С. 39 – 47; його ж. Діяльність Володимира Гнатюка в Науковому товаристві імені Шевченка // Там само. – 2001. – Вип. 12. – С. 28 – 31; його ж. Роль Володимира Гнатюка у дослідженні національного відродження на західноукраїнських землях // Там само. – 2001. – Вип. 13. – С. 16 – 22; його ж. Основні віхи життя і діяльності В.Гнатюка (кінець ХІХ – початок ХХ ст.) // Там само. – 2001. – Вип. 14. – С. 167 – 175; його ж. Володимир Гнатюк – дійсний член Наукового товариства ім. Шевченка // Там само. – Серія: Літературознавство. – Тернопіль, 2001. – С. 51 – 55; його ж. Життєвий та творчий шлях академіка Володимира Гнатюка // Там само. – Серія: Історія. – Тернопіль, 2002. – Вип. 1. – С. 9 – 24.

[46] Іванюта І.П. Наукова та громадсько-політична діяльність академіка Володимира Гнатюка в контексті українського національного відродження кінця ХІХ – початку ХХ ст.: Дис... канд. іст. наук: 07.00.01 / Тернопільський державний педагогічний ун-т ім. Володимира Гнатюка. – Тернопіль, 2002. – 192 арк.

[47] Шеремета о. Діяльність В.Гнатюка в НТШ // Наукові зошити історичного факультету Львівського державного університету ім. І. Франка: Збірник наукових праць. – Львів, 1999. – Вип. 2. – С. 90 – 92; її ж. Етнокультурні паралелі українців і словаків Закарпаття у висвітленні В.Гнатюка // Етнічна історія народів Європи. – К., 1999. – Вип. 1. – С. 5 – 8; її ж. Наукова співпраця В.Гнатюка з українськими та зарубіжними вченими // Наукові зошити історичного факультету Львівського державного університету ім. І. Франка: Збірник наукових праць. – Львів, 2001. – Вип. 4. – С. 354 – 362; її ж. Іван Франко в житті і творчості В.Гнатюка // Народознавчі зошити. – Львів, 2001. – № 3. – С. 470 – 478.

[48] Шеремета О.М. Володимир Гнатюк і українська етнографічна наука кінця ХІХ – початку ХХ століття: Дис... канд. іст. наук: 07.00.05 / Львівський національний ун-т ім. Івана Франка – Л., 2003. – 218 арк.

[49] Мушинка М. Рід Володимира Гнатюка живе: (Про нащадків) // Тернопіль вечірній. – 1991. – 29 травня.

[50] Черемшинський О. "Велика трійка": До 100-річчя присвоєння Науковому т-ву у Львові ім. Т. Шевченка: [В НТШ працювали М. Грушевський, І. Франко, В.Гнатюк] //Свобода. – 1992. – 24 листопада; його ж. Перекладач, редактор: (Про В.Гнатюка) // Вільне життя. – 1990. – 20 квітня; його ж. Широка географія пошуку: [Наукові праці про життя та діяльність В.Гнатюка] // Вільне життя. – 2000. – 9 вересня та ін.

[51] Бурдяк М. Світова слава Володимира Гнатюка: Святкування 120-ї річниці видатного етнографа, фольклориста // Голос народу. – 1991. – 11 червня.

[52] Савків Л. Феномен Володимира Гнатюка // Свобода. – 2001. – 8 травня; Чорнописький М. Подвиг Володимира Гнатюка // Відродження. – 1991. – 9 травня; Якель Р. "Володимиру Гнатюку не дорівнявся ніхто" // Дзеркало тижня. – 2001. – 26 травня.; Дичко Б. Володимир Гнатюк: людина з легенди // Свобода. – 2007. – 13 січня.

[53] Володимир Гнатюк: Документи і матеріали (1871 – 1989) / Наукове товариство ім. Шевченка у Львові / Ярослав Дашкевич (упоряд.). – Львів, 1998. – 467 с.

[54] Володимир Гнатюк: Бібліографічний покажчик. 1871 – 1991 / Олег Купчинський (відп. ред.), Мирослав Мороз (упоряд.), Микола Мушинка (упоряд.). – Львів, 1992. – 151 с.; Черемшинський О. У вінок шани видатному українському народознавцю: (Покажчик праць Володимира Гнатюка і матеріалів про нього) // Народна творчість та етнографія. – 1995. – № 1. – С. 84 – 86; 135 років від дня народження Володимира Гнатюка (9.05.1871 – 6.10.1926) – українського фольклориста, етнографа, літературознавця, академіка АН України // Література до знаменних і пам'ятних дат Тернопільщини на 2006 рік: Бібліографічний покажчик. – Тернопіль, 2005. – С. 51 – 55.

В статье рассматривается история исследования этнологического научного наследия известного украинского ученого Владимира Гнатюка, его деятельность на должностях секретаря и председателя Этнографической комиссии Научного общества им. Шевченко, методика и методология его исследовательской деятельности.

Ключевые слова: Владимир Гнатюк, этнология, этнография, народоведение, историография, Научное Общество им. Шевченко, Этнографическая комиссия.

An article deals with a history of research of ethnological scientific inheritance of the wellknown Ukrainian scientist Volodymyr Hnatiuk, his activity on positions of secretary and head of the Ethnographic commission of Shevchenko Scientific society, methods and methodology of his research activity.

Key words: Volodymyr Hnatiuk, ethnology, ethnography, historiography, Shevchenko Scientific Society, Ethnographic commission.

Василь ОРЛИК
Кіровоград

ВІЙСЬКОВІ ФОРМУВАННЯ З ІНОЗЕМЦІВ В УКРАЇНІ У ДРУГІЙ ПОЛОВИНІ XVIII СТОЛІТТЯ

Стаття присвячена проблемам історії військових формувань з іноземців у складі російської армії у другій половині XVIII ст., особлива увага приділяється історії Молдавського гусарського полку (нового).*

Ключові слова: російський уряд, колонізація, іноземці, гусари, молдо-волохи, Південна Україна, Вольності Війська Запорозького, шанці.

Проблема історії іноземної військової колонізації не нова для історичної науки, проте більшість авторів переважно зосереджуються на дослідженні Нової Сербії та Слов'яносербії[1], інші ж етнічні військові адміністративно-територіальні утворення залишаються поза увагою або згадуються лише побіжно.

Чергова для російської влади в її причорноморських устремліннях війна з Туреччиною 1768 – 1774 рр. завдала значних демографічних та матеріальних збитків Єлисаветградській провінції. Під час татарського набігу на неї тільки у 1769 р. загинуло та потрапило в полон 3144 особи, було спалено 1900 хат, 4 церкви, 3 вітряки, гуральня. Крім того татари забрали 13567 голів великої рогатої худоби, 1557 коней, 17000 овець. Найбільших утрат зазнав Єлисаветградський пікінерний полк, колишнє Новослобідське козаче поселення, в якому було вщент знищене розкольниче село Красний Яр, внаслідок чого загинуло 1806 його мешканців. Тоді ж повністю спалено слободу Аджамку (300 будинків, церкву, млин) та знищено 155 її жителів. У Вершино-Кам'янці татари зруйнували 142 будинки, церкву та 2 вітряки, людські втрати склали 171 особу. Не оминула лиха доля і село Мурзинку, 79 мешканців якої та прилеглих хуторів загинули чи потрапили в полон. У цих населених пунктах нападники знищили 27 будинків та вітряк. Відступаючи, татари також захопили в полон у слободах: Висі – 18 осіб, у Лелеківці – 5, Красній – 6, Веселому куті – 4 особи[2]. У зв'язку з даними трагічними подіями велика кількість населення залишила спустошений край, оселившись в інших місцях. Цей факт і став одним із тих визначальних чинників, які вплинули на рішення російського уряду розмістити на спустошених територіях військове поселення з молдо-волохів**, котрих під час російсько-турецької війни 1768 – 1774 років влада починає переселяти, хоча справедливішим буде визначення "переганяти", на терени Російської імперії з Бессарабії та Ханської України – земель між Дністром і Бугом, коли згадані території перебували під контролем російського війська. Важке становище населення, яке перебувало у фронтовій зоні, постої, здирства, грабунки війська – все це сприяло урядовим агентам успішно організувати переселення частини жителів, в основному Бессарабії, яку в російського уряду

*Гусари – різновид кавалерії, вперше з'явились в Угорщині 1458 р. Широкого розповсюдження в російській армії гусарські полки набули в період правління Єлизавети Петрівни. Формувались на основі гусарських команд, започаткованих ще Петром І. У першій половині XVIII ст. були створені та розміщені в Україні Сербський, Угорський, Грузинський, Волоський і Молдавський гусарські полки. Це були так звані старі полки. У середині 1760-х років Молдавський гусарський полк спочатку перейменовується на Охтирський, а згодом на Самарський польовий полк.

**У літературі зустрічаються дефініції "молдавани" (радянська історіографія) та "румуни" (румунська історіографія), але, на нашу думку, їх недоцільно використовувати при дослідженні XVIII ст., адже в цей час ще не була сформована ні молдавська політична нація, ні румунська. Більш доцільно – "волохи" та "молдо-волохи", останні – це жителі Молдавського князівства, термін політико-географічний, а не етнічний.

© Орлик Василь

не було надій залишити під своєю владою. Обмежений особовий склад 1-ї армії (35 тис. осіб) не дозволяв здійснювати широкі наступальні дії, адже наявних сил ледь вистачало для забезпечення охорони територій Молдавії та Валахії від набігів турецьких військ[3].

Ідея масового переселення молдо-волохів в Україну російським урядом розглядалась ще раніше, а саме на початку 60-х років XVIII ст. У 1763 році київський асесор молдавського походження Михайло Корбе повідомляв російський уряд про бажання великої кількості молдо-волохів оселитись по берегах річок Бугу й Синюхи, засновуючи молдавські слободи. Також зазначалося, що бажаючі хотіли б отримати й пільги строком на 5 років. Запропонований М.Корбе проект переселення був копією вже здійсненого сербського поселення і мав у першу чергу сприяти інтересам молдо-волоських бояр та офіцерства. Не дивлячись на те, що він був прихильно сприйнятий російським урядом, проте не реалізувався саме через небажання Росії порушувати в той час мир з Туреччиною. Натомість молдо-волохам було запропоновано оселитись в Оренбурзькій губернії[4]. Зрозуміло, що така пропозиція не могла зацікавити потенційних переселенців. Згодом, коли з'явилась можливість оселитись на багатих і родючих українських просторах, молдо-волохи масово емігрували з батьківщини, тим більше, що набув чинності "височайший" дозвіл імператриці: "... дозволити частині з тих молдавців селитись у спустошених від нашестя татар пікінерських слободах Мурзинці і Бешці, а частині в ротах жовтого гусарського полку,.. в інших придатних для їх поселення місцях, іменуючи ті їх поселення молдавськими або волоськими слободами і заснувавши з них Молдавський гусарський полк на зразок інших Новоросійської губернії поселених полків"[5]. Молдавська колонізація Єлисаветградщини відбувалася згідно з резолюцією Катерини II генерал-губернаторові Київському і Новоросійському, генерал-аншефу Ф.М.Воєйкову від 21 серпня 1769 р., частину якої наведено вище, та на підставі трьох оголошень, адресованих "волоському православному народу" від імені Василя Звєрєва[6], тоді ще майора, що були складені на основі відповідних указів та резолюцій Петербурга. На підставі другого і третього оголошень переселенці за їх бажанням отримували на Єлисаветградщині землю, "яка і названа Молдавією і полк Молдавський Гусарський"[7]. В.Звєрєв рекомендував молдо-волохам залишати землі, що перебували під контролем "бусурманів", і переходити в підданство православної монархині, забираючи з собою свої сім'ї та майно, і приєднуватися таким чином до тих молдо-волохів, які вже осіли в "новій російській Молдавії" на Єлисаветградщині[8]. Переселенці, які вступали на військову службу в гусарський полк, на перших порах отримували по 60 левів і по 20 левів платні на рік та землю. Декларувалось, щоправда, без будь-яких підстав, що переселенці та члени їхніх сімей будуть назавжди звільнені від сплати податей[9]. Проте деякі колоністи, дізнавшись про реальні умови поселення, утікали за кордон. Так, зокрема, "поручик Молдавського гусарського полку з форпосту на р. Синюсі Іван Підгорний у травні 1773 р. доповідав коменданту фортеці святої Єлизавети, полковнику артилерії Дувінгу про те, що з 15 роти (Вільшанки) капітана Ісаєва втекло 15 сімей волохів, які перебували на польській території і погодилися повернутися назад до 15-ї роти"[10].

Таким чином, на території спустошеного Єлисаветградського пікінерного полку було розміщено новий – Молдавський гусарський полк, сформований у 1769 році з молдо-волохів, греків та представників інших, підвладних Порті, балканських християнських народів, які під час війни 1768 – 1774 рр. перейшли на бік російської армії. Їм давалося право вибору місця поселення – Катеринославська провінція, Малоросія чи Молдавський гусарський полк[11]. Новоутворений полк розташовувався по Чорному Ташлику, Синюсі та лівому березі Бугу. Він складав 22,2% території Єлисаветградської провінції, а це 313476 десятин (далі – дес.) землі. Відповідно, Чорний гусарський полк займав 304560 дес., Жовтий гусарський полк – 263676 дес., Єлисаветградський пікінерний полк – 368148 дес. і державні округи – 163570 десятин[12].

У 1770-х роках до складу Молдавського гусарського полку входило 16 рот, що розміщувалися по відповідних шанцях: Павловському, Виському, Піщано-Брідському, Чорно-Ташлицькому, Тернівському, Інгульському, Добрянському, Синюхо-Брідському, Липнязькому, Плетено-Ташлицькому, Лисо-Гірському, Тишківському, Сухо-Ташлицькому, Грузькому, Вільшанському і Катерининському[13], з яких Катерининський, Синюхо-Брідський та Липнязький шанці були цілком новими поселеннями краю, майже виключно молдо-волоськими[14]. Центром Молдавського гусарського полку стала Ново-Українка або Павловський шанець.

Таблиця №1[15]

Розподіл землеволодіння в Молдавському гусарському полку в 1773 р.

№	Назва роти	На ротні чини припадало:		Пасо-виська	Поміщицька земля		Вільної землі
		дворів	(дес.)	(дес.)	дво-рів	(дес.)	(дес.)
1	Павловська	404	12120	500	-	-	12380
2	Виська	329	9870	500	136	7090	600
3	Піщано-Брідська	327	9810	500	-	-	10690
4	Чорно-Ташлицька	327	9810	500	58	1740	8680
5	Тернівська	326	9780	500	191	5730	990
6	Інгульська	326	9780	500	122	3780	-
7	Добрянська	325	9750	500	54	1620	9130
8	Синюхо-Брідська	325	9750	500	106	3180	5570
9	Липнязька	325	9750	500	84	4620	2130
10	Плетено-Ташлицька	325	9750	500	52	2280	9645
11	Лисо-Гірська	325	9750	500	-	-	10750
12	Тишківська	325	9750	500	48	1440	6491
13	Сухо-Ташлицька	325	9750	500	-	3000	7750
14	Грузька	325	9750	500	190	5700	-
15	Вільшанська	325	9750	500	-	-	10750
16	Катерининська	325	9750	500	-	-	11080
	Разом	5289	158670	8000	1043	40180	106626

Як бачимо, 40180 десятинами землі з 1043 селянськими дворами в Молдавському полку володіли поміщики, з яких найбільшими були полковник Звєрєв (4440 дес. із 48 дворами кріпаків), підполковник Булацель (3300 дес. з 10 дворами), княгиня Батова (2820 дес. з 24 дворами), поручник Сазонов із сином (2610 дес. із 87 дворами), секунд-майор Лобов (1659 дес. з 55 дворами), капітан Одобаш (1620 дес. з 54 дворами), майор Ставрович (1620 дес. з 54 дворами), майор фон Інскул (1440 дес. із 48 дворами), майор Макаров (1400 дес. з 48 дворами), ад'ютант Купчинський (1440 дес. з 48 дворами), підполковник Михалча (1110 дес. з 37 дворами)[16]. Дані наведеної таблиці свідчать, що поміщицьке землеволодіння було більш поширене в північній частині полку, на раніше заселених територіях, де більше половини усіх земель належало поміщикам, а кріпаки складали близько половини всього населення рот.

Історія формування згаданого військового підрозділу та заселення наданих йому в підпорядкування територій тісно пов'язана з діяльністю Василя Лупула-Звєрєва, якого після утворення полку було призначено його підполковником, а згодом і полковником. За твердженням російського дослідника, академіка В. Шишмарьова, Василь Звєрєв був "волох родом (його справжнє ім'я Василе Лупул), він з'явився в Росії з Молдавії в 60-х роках і тут вступив у гусари"[17]. За успішне виведення "єдиновірних" народів, в основному молдо-волохів, Звєрєв отримує звання полковника і, як уже зазначалося, очолює Молдавський гусарський полк. Василь Звєрєв не тільки сам виводив молдо-волоське населення в Україну, а й мав широко розгалужену мережу своїх агентів, знаходив способи використати аналогічну переселенську

діяльність інших колонізаторів для заселення просторів довіреного йому підрозділу. Внаслідок такої цілеспрямованої і широкомасштабної переселенської кампанії 1771 року в Молдавський гусарський полк "відразу переселилось 15526 осіб. об. ст. молдаван, греків, болгар, сербів та інших іноземних вихідців... Більшість переселенців 70-х років переважно складалися з молдаван"[18]. У вересні 1773 р. полковник Звєрєв затримує на Єлисаветградщині 200 родин болгар (1087 особи), яких майор Штерич вивів з Молдавії для поселення в Бахмутському гусарському полку. Після тривалих переговорів з російськими урядовцями цих переселенців розміщують в Молдавському гусарському полку на території Вільшанської роти та на річці Синюсі[19].

Спустошення татарами Єлисаветградщини в 1769 році та масові переселення з Молдавії спричинили певні зміни в національному складі цієї провінції протягом 1765 – 1775 років. Молдо-волохи стали другою за чисельністю етнічною групою краю і в 1775 році вони складали 18,47% усього населення, українці – 64,47%, росіяни – 13,42%[20]. Переселенці з Молдавії вирушали до своєї нової батьківщини із власним майном і худобою, а після освоєння на нових землях намагалися запровадити традиційний для них уклад життя в тій мірі, в якій дозволяли умови військових поселень.

Розглядаючи організований царатом переселенський рух іноземців, в тому числі й молдоволохів, до України, не можна залишити поза увагою і певних проблем, які виникали під час цієї масштабної і тривалої акції, а це, насамперед, питання поземельної боротьби Січі, наступ на Вольності якої систематично та цілеспрямовано проводив російський уряд. Однією з форм боротьби запорожців за свої землі було захоплення скоту, зігнання новоселів з наданих їм територій і вивід їх у глиб запорозьких володінь. Так, наприклад, під час наїзду 14 лютого 1770 р. на територію Молдавського полку запорожці у його мешканців захопили 629 коней, з яких 300 верхових, 427 голів худоби, з яких 216 волів і 93 корови та 349 овець[21], а в Плетеному Ташлику 400 запорожців зганяють більше ста родин новоселів[22].

Переселення з територій новостворених полків не завжди було насильним, часто їх мешканці самі втікали від сваволі місцевої влади, особливо це стало помітним після 1769 року, коли кількість випадків втечі до запорожців збільшилась[23]. Ось як Наталя Полонська-Василенко на основі широкої джерельної бази описує виведення новоселів: "приїздив загін запорожців чоловік з 30 і "виводили" з собою 20-30 родин, себто, вдвічі більше людей. Після того "виведені" повертались до слободи, розбирали хати, інші будівлі і вивозили з собою, разом з худобою і хатнім майном"[24]. Кількість утікачів за Запорожжя була наскільки значною, що вони навіть заснували там нові поселення, наприклад село Макарівку, яке було заселене переважно вихідцями з Молдавського полку[25]. Регулярними в цей час були взаємні скарги і звинувачення у стосунках між начальством Молдавського гусарського полку, комендантом фортеці Св. Єлизавети та Січчю[26], у знищенні якої Молдавський полк брав безпосередню участь, перебуваючи у складі п'ятого об'єднаного загону корпусу генерал-майора Петра Текелія. На чолі цього підрозділу знову ж таки стояв Василь Зверев, який після завершення операції навіть забрав Гардову церкву і передав Катерининському шанцю, де на той час іще не було церкви, хоча священика, Григорія Лабенського, вже призначили. Як зазначає дослідник запорозького козацтва, академік Д.І.Яворницький, "ця церква мала багато начиння: срібні кадила, кипарисові, окуті золотом і сріблом, хрести, срібні ліхтарі та інші цінні речі"[27].

Молдавський гусарський полк як окрема адміністративно-територіальна одиниця існував недовго. У 1776 році внаслідок уведення нового устрою військових поселень гусарські полки почали ділитися на дрібніші одиниці, кількість яких доводилась до 9, а в 1783 році гусарські полки в Україні взагалі скасовуються[28]. На їх основі утворились так звані "легко кінні полки". Останні формувались не за національною, а територіальною ознакою (Єлисаветградський, Ольвіопольський, Павловський та інші). Після розформування Молдавського гусарського полку його територія перестає існувати як окрема національна-територіальна одиниця, а молдо-волохи втрачають свою відокремленість і зливаються з основною масою "російських підданих".

---

[1] Клаус А. Наши колонии. Опыты и материалы по истории и статистике иностранной колонизации в России. – СПб., 1869; Велицин А.А. Иностранная колонизация в России // Русский вестник. – Кн. 1 – 2. – СПб., 1889; Писаревский Г. Из истории иностранной колонизации в России в XVIII в. – СПб., 1908; Полон-

ська-Василенко Н. Заселення Південної України в половині XVIII ст. (1734 – 1775 рр.). – Ч. 1 – 2. – Мюнхен, 1960; Шишмарёв В.Ф. Романские поселения юга России. – Л., 1975; Кабузан В.М. Заселение Новороссии в XVIII – XIX в. (Екатеринославская и Херсонская губернии в 1719 – 1858 гг.). – М., 1976; Посунько О.М. Історія Нової Сербії та Слов'яносербії. – Запоріжжя, 1998; Орлик М. Фортеця святої Єлизавети та іноземна колонізація Південної України (третя чверть XVIII ст.) // Етнічна історія народів Європи. – № 27. – К., 2008. – С. 147 – 151 та ін.

[2] Орлик В.М. До питання історії волосько-молдавських поселень на Україні. – К., 1996. – С. 12 – 13.

[3] Ростунов И.И. Генералисимус Александр Васильевич Суворов: Жизнь и полководческая деятельность. – М., 1989. – С. 169.

[4] Національна бібліотека України, Інститут рукописів (далі – НБУ ІР). – Ф. Х. – Од.зб. 35014. – Арк. 34 – 35.

[5] Там само. – Ф. 42. – Од. зб. 38. – Арк. 4 – 5.

[6] Там само. – Арк. 3; 6 – 7.

[7] Там само. – Арк. 6.

[8] Там само. – Арк. 6 – 7.

[9] Там само.

[10] Орлик М. Фортеця святої Єлизавети та іноземна колонізація Південної України (третя чверть XVIII ст.) // Етнічна історія народів Європи. – Вип. 27. – К., 2008. – С. 150.

[11] Полное собрание законов Российской империи (далі – ПСЗ). – Т. XVIII. – С. 1018.

[12] НБУ ІР. – Ф.Х. – Од. зб. 35014. – Арк. 41.

[13] Шмидт А. Херсонская губерния. – Ч.1 // Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами генерального штаба. – Т. 23. СПб. – 1863. – С. 43.

14 НБУ ІР. – Ф.Х.. – Од. зб. 35014. – Арк. 39.

[15] Складено на основі НБУ, ІР. – Ф.Х. – Од. зб. 35014. – Арк. 40 – 41.

[16] Орлик В.М. Вказ. праця. – С. 22 – 25.

[17] Шишмарёв В.Ф. Вказ. праця. – С. 57 – 58.

[18] Кабузан В.М. Указ. соч. – С. 107.

[19] НБУ, ІР. – Ф.Х. – Од. зб. 35014. – Арк. 38 – 39.

[20] Кабузан В.М. Указ. соч. – С. 111.

[21] Центральний державний історичний архів України в м. Києві (далі – ЦДІАК України). – Ф. 229. – Оп. 1. – Спр 239. – Арк. 14.

[22] Там само. – Спр. 288. – Арк. 33.

[23] Твердохлебов А. Эпизод из истории предсмертной борьбы Запорожья. // Киевская старина. – 1886 – Т. VI. – С. 749.

[24] Полонська-Василенко Н. Вказ. праця. – С. 47 – 48.

25 Там само. – С. 48.

[26] ЦДІА України. – Ф. 229. – Оп. 1. – Спр. 239. – Арк. 7; спр. 287. – Арк. 47; Спр. 288. – Арк. 33; Спр. 332. – Арк. 238 та ін.

[27] Яворницький Д.І. Історія запорізьких козаків. – Т. 1. – Львів, 1990. – С. 210.

[28] НБУ ІР. – Ф.Х. – Од. зб. 35014. – Арк. 46.

Статья посвящается проблемам истории военных формирований из иностранцев в составе российской армии во второй половине XVIII в., особое внимание уделено истории Молдавского гусарского полка (нового).

Ключевые слова: российское правительство, колонизация, иностранцы, гусары, молдо-волохи, Южная Украина, Вольности Войска Запорожского.

The article deals with the problems of the history of the military formations from the foreigners in the Russian Army in the second part of the 18 century, the special attention is paid to the history of the Moldavian hussar regiment (the new one).

Key words: Russian Government, colonization, foreigners, hussars, moldo-volokhs, Southern Ukraine, Liberties of Zaporizhia army.

Зоряна НЕБЕСНА
Київ

ПОХОВАЛЬНІ ТРАДИЦІЇ УКРАЇНЦІВ НА БОЙКІВЩИНІ НАПРИКІНЦІ XX – НА ПОЧАТКУ XXI СТОЛІТТЯ

У статті розглянуто основні складові частини поховальної обрядовості жителів сіл Стрийщини. Описано відмінності поховальної традиції відповідно до віку покійного, уявлення людей про потойбічний світ.

Ключові слова: душа, смерть, поминки, голосіння, поховальна традиція, панахида.

Сімейне життя українців Бойківщини традиційно супроводжувалося різноманітними обрядами та ритуалами, які в образно-символічній формі відзначали певні етапи життя людини та найважливіші стадії розвитку родини в її життєвому циклі. Відповідно до природного циклу існування людини склався комплекс поховальних обрядів.

Із розвитком раціональних знань магічні обряди поступово втрачали свій первинний зміст, все більше набуваючи помпезного характеру. Так формувався багатошаровий і багатофункціональний обрядовий комплекс. Таким в основному він залишається і тепер, хоча й зазнав значних трансформацій і спрощень.

Похорон для людського сприйняття сповнений біллю, трагізмом та сумом з приводу втрати рідних, близьких людей. Проте, якщо смерть розглядати в загальному контексті людської життєдіяльності, то бачимо, що це є цілком природній процес закінчення всього живого, у тому числі й життя людини. За людськими міркуваннями людина заслуговує на гідний перехід від життя до стану вічного спокою, тому поховальна обрядовість у багатьох народів світу поєднує в собі традиції, що спрямовані на полегшення цього переходу. Також поховальні звичаї захищають живих від злодіянь духів померлих родичів. За релігійною приналежністю населення сіл і містечок Бойківщини християни, їхні уявлення про смерть більше ототожнюються з зустріччю цілого роду "на тім світі ", ніж з забуттям, трагізмом, пов'язаним з втратою родича. За традицією Ісус Христос своїм воскресінням дарував вічне життя після смерті, яке потрібно добрими вчинками заробляти за період земного життя.

Поховальні традиції поділяють на дві складові: похорон і поминки. Похорон – це система ритуальних норм поведінки та обрядових дій, пов'язаних з сповіщенням про смерть, підготовкою небіжчика до поховання та його проводами[1].

Голосіння – це народнопоетичні твори, в основі яких лежать уявлення про те, що померлий продовжує існувати в невідомому краю, але його зв'язок з оточенням, в якому перебував до смерті, триває. Тому в голосіннях до небіжчика зверталися як до живого, оповідаючи йому свої страждання та жалі, благаючи повернутися. Виконували цю частину обряду жінки –плакальниці, яких запрошували виключно для проведення цього звичаю[2]. Зараз не запрошують голосільниць, але цю роль виконують рідні та близькі.

Існує ряд традиційних уявлень у бойківського населення з приводу смерті. Як зазначає інформаторка, передвісником смерті в бойківських селах є птаха, що б'ється у вікно, в шибку[3]. Характерно, що птаха віщує смерть повсюди в Україні[4]. Якщо собака виє – це на смерть, круки літають над хатою, два разом, хтось має померти[5]. Родина, в якій є невиліковно хвора людина, здогадується про скору кончину і наперед готується до події. Коли тяжкохворій людині присниться покійник, або померлі родичі приходять поговорити, це віщує близьку смерть[6].

Щоб полегшити страждання помираючого родичі починають молитись, а покійник просить простити йому гріхи. Присутні три рази кажуть "Най Бог простить"[7]. Коли родичі бачать неминучу кончину, то запалюють біля хворого свічку стрітенську і тримають до тих пір, поки людина не помре, аж потім вкладають запалену свічку до рук покійника, після смерті гасять її. Обов'язковою є сповідь хворого перед смертю, якщо він навіть лежить в лікарні, то священи-

© Небесна Зоряна

ка привозять в палату, щоб недужий покаявся і причастився. Руки складають відразу по смерті, бо якщо вчасно не скласти, то тоді це зробити надзвичайно тяжко і навіть можна поломити мерцеві пальці. Хтось з близьких заплющує очі покійнику і кладе на них копійки, щоб очі не відкривались, як зазначає інформатор, це для того, щоб померлий мав гроші заплатити на "тім світі" викуп за гріхи, скоєні протягом життя. Але вдягати і мити небіжчика необхідно аж за дві години після смерті, потрібен час, щоб вилетіла душа покійника[8].

Після смерті за уявленнями вилітає душа покійного. Протягом дев'яти днів вона блукає дорогами якими ходив померлий. Часто родичі стверджують, що коли тіло протягом трьох днів перебуває в хаті, душа може допомагати, або навпаки, шкодити присутнім. Душу уявляють як зірку, що впала з неба, птахом або подихом покійного.

Існує загальна думка, що про покійного говорять лише добре, або не говорять взагалі. Найбільше побиваються батьки при смерті малої дитини, діти при смерті матері, батька, при смерті чоловіка, чи жінки, сестер, братів. Взагалі люди кажуть, що стає набагато легше, коли біль передати сльозами.

Мити мерця приходили переважно бідні люди, які в такий спосіб заробляли собі на життя, зараз цю процедуру роблять близькі та рідні люди покійного, або спеціальні установи, де відбувається поховальна церемонія. Жінок мили жінки, а чоловіків – чоловіки. Гребінець, яким розчісували покійного спалювали. Також спалювали матрац, солому, на якій лежав покійний, щетину від бриття, одяг, в якому він помер. Воду, якою мили покійного виливали в місцях, де не ступає нога людини, або викопували яму і туди виливали[9]. Деякі люди, що знались на ворожінні, такою водою підливали будинки ворогів і виливали на вулицю. Коли людина переходила таку воду, то ставала хворою, чи стикалась з нещастями. Як розповідає Марія Іванівна: "Перейшов мертву воду". Таку людину практично неможливо було вилікувати, деколи намагались запобігти близькій смерті через замовляння, кликали до такої людини знахарів, лікарів, бабусь, що могли "відшептати" людину[10].

Покійного вдягали у вишиту сорочку, переважно шлюбну. На сьогодні це костюм вихідний, який вдягав небіжчик за життя. А якщо це жінка, то святкове вбрання, яке найбільш було до вподоби їй за життя. Старші та хворі люди складали одяг "на смерть", бо відчували скору кончину. Чоловікові в домовину клали капелюха, малій дитині іграшки, людині, що палила – люльку чи сигарети. Коли помирала мала дитина, то одягали її теж у народний одяг. До сьогодні дівчаток ховають у білих платтячках, хлопчиків у костюмчиках. Дівчаткам на голову клали віночок, хлопчикам весільний "букет". Старшу незаміжню дівчину раніше і тепер ховають у весільному платті, навіть кладуть обручки, не залежно від того, чи був наречений у неї, чи ні. Зараз окремі люди кладуть мобільний телефон, годинник, мовляв, щоб був "на зв'язку, більш заможніші люди, навіть коштовностями прикрашають покійників. Заборонено одягати мерців у одяг іншої ще живої людини , бо інакше вона може померти. Раніше незаміжнім і нежонатим робили деревце, прикрашали його штучними квітами, після похорону ставили біля хреста. Тепер роблять великий букет білих квітів, що також ставиться біля хреста, а також спеціальні вінки, корзини з квітами від рідних, близьких, друзів, що купляються в бюро ритуальних послуг[11].

Небіжчика клали на "катафалк", його робили з дощок, або мали такий спеціальний стіл, що призначався виключно для наряджання покійного, на цьому столі заборонялось їсти. Катафалк застеляли веретами, під голову клали спеціально зроблену подушку з тирси та зілля. На Стрийщині покійника кладуть на двері, а під низ табуретки, а зверху гарне покривало, багатші –килими. Під катафалк досі кладуть магніт, або відро з піском, щоб покійника "не гнало" – не було набряків, не роздувало. Ноги покійного направлені до дверей, а голова до вікна, щоб померлий пішов і не повертався. Обов'язково клали свячене зілля з обох боків голови, а також свячену воду і стрітенську свічку[12].

В кімнаті, де лежить покійник , все закривали полотном, вікна, двері, дзеркала. Воду не пили при покійникові, деколи водою відливали тих, хто втрачав свідомість від переживання.

Взували в черевики, а ще раніше в постоли. Ноги як колись, так і тепер зв'язують шнурком чи медичним бинтом. Коли тіло на третій день перекладають в труну то обов'язково ноги розв'язують, щоб покійник міг вільно ходити на тім світі. Цей шнурок має надзвичайне значення для людей, що знаються на магії. Це відьми, ворожбити, баби, що "кидають на картах"

та інші. Вважають, що коли шнурок з покійника потрапить до рук людей зв'язаних з нечистою силою, то вони зможуть завдати людям багато горя, щось погане приворожити. Якщо хтось з рідних візьме його, то матиме успіх в торгівлі, гроші будуть вестися протягом року. Бували випадки, коли люди бились за шнурка. Найчастіше траплялося так, що прийшовши розв'язувати шнурок, рідні його не могли вже знайти, його вже викрали непомітно. Родина старалась не допустити цієї крадіжки і сторожувала біля покійника по черзі. Ця традиція була поширеною у селах Стрийщини, адже жителі переважно займалися і займаються торгівлею, а також зберігається і в наш час.

За давньою традицією з померлим прощалися всі, хто за життя знав його. Коли приходять востаннє вшанувати мерця, то приносять з собою свічку, кладуть на спеціально відведене місце під свічки. Тепер стало поширеним жертвувати з вулиці чи від друзів гроші. Хто скільки може стільки й дає. Потім стають на коліна і читають про себе молитву тричі "Отче наш" і "Богородице Діво", встають і обов'язково повертаються спиною до покійника і кажуть "Слава Ісусу Христу". Люди вважають, що біля покійника заборонено будь-яке привітання, а говорити "Добрий день" взагалі не гарно, бо в родичів не може бути доброго дня, коли хтось помирає. При мерці обов'язково має сидіти родина, сусіди, друзі. Цілу ніч сидять переважно родичі померлого, розповідають життєві історії, голосять. Дяк читає "Псалтир" два вечори підряд, а після цього всі присутні ідуть вечеряти. Колись на Стрийщині навіть готували ритуальну страву – варену пшеницю заправлену цукром і медом, а зараз на столі стоять самі найсучасніші страви, починаючи від салатів, м'ясних закусок, солодощів, борошняних виробів, закінчуючи спиртними напоями. В піст готували і готують досі пісні страви, гриби, картоплю, квасолю, рибу та інше. Обрядовим хлібом поминального столу були і є пампухи. Спеціально спечені вдома пиріжки з повидлом, чи здебільшого з маком, щоб рідні вимолили стільки молитов, скільки зернин у начинці.

При виносі мерця з хати і тепер за традицією тричі стукають об поріг, таким чином покійник прощається з власною оселею і порогами по яких ходив за життя[13]. На подвір'ї перед хатою священик читає прощі, а люди відповідають: "Най Бог простить". Так повторюють три рази, а зараз ще священик доповнює прощу словами прощання родини з покійником, перелічуючи усіх близьких, рідних, навіть сусідів поіменно. Як зазначила Марія Іванівна, священиків і дяків після Другої Світової війни було мало, тоді люди самі читали "Псалтир"і ховали покійників. Зараз самі родичі ховають тільки людей, які покінчили життя самогубством, не читають над ними "Псалтир", а на цвинтарі всі самогубці були поховані в одному куті. Церква і люди негативно ставились до самогубства, адже за церковним вченням вбивство, а тим більше заподіяння собі смерті вважається найбільшим гріхом, бо тільки Бог вирішує скільки має прожити та чи інша людина. Тільки утоплеників ховали за усіма звичаєвими законами, а от в наш час їх ховають так само, як людей, що наклали на себе руки[14].

Душі нехрещених дітей в народній міфології називають потерчатами, а в бойків "страчі". Також так називають ненароджених дітей після аборту.

Надзвичайно тяжкою смертю помирають люди, що пов'язали себе з нечистою силою. Так при смерті відьми чи ворожки(ворожбита) її чорта обов'язково має перебрати інша людина, інакше вона помирає в страшних муках. Над постіллю помираючого розбирали стелю, розв'язували всі вузли, відкривали вікна, двері, якщо така людина не могла померти[15]. Коли хтось наважиться допомогти помираючому грішнику і перейняти в нього нечисту силу, то дає свою руку помираючому і тоді смерть приходить швидко.

Раніше везли мерців на цвинтар "фірою" (возом), попереду несли хрест, хоругви, ішов священик, церковний хор[16]. На Стрийщині також побутував такий обряд. Тепер же заможніші сім'ї винаймають авто в організаціях похоронних послуг, заказують не тільки транспорт для перевезення мерців, а й труну, вінки, накидки для труни тощо. А якщо сім'я бідніша, то просять людей чи близьких, кумів, або винаймають за плату і вони несуть мерця до церкви, а потім на цвинтар[17]. Далі їхала фіра, за нею йшли родичі та інші люди, несли також вінки, які раніше робили власноруч з хвойного дерева і прикрашали паперовими квітами, переважно синього кольору. Раніше на Бойківщині цей колір вважали жалобним. Якщо ховали незаміжню дівчину – білими. Тепер жалобним вважається суто чорний колір, а вінки замовляють різного кольору. Процесія зупинялась біля кожного роздоріжжя. Так покійник прощався з до-

рогами по яких ходили його ноги. Зупинялись біля хрестів і каплиць. Боронь Боже, не дати дороги , чи переходити її, коли йде процесія. Це пояснювалось, як кваплення на "той світ". Були такі випадки, що людям вискакували гулі на ногах і руках, бородавки, черяки; не щастило в родині. Люди застерігали, що цього робити не можна[18]. Потім покійного заносили до церкви і правили заупокійну Службу Божу. Ще з радянських часів тіло везли автобусом чи спеціальною машиною.

Яму копають переважно родичі чи наймані люди, іноді сусіди. Труну заказують одразу після смерті. Колись її робили близькі родичі, сусіди, зрідка спеціальний майстер. Грошей за виготовлення останнього дому для померлого не брали, бо знали, що таке горе рано чи пізно трапиться в кожній сім'ї. Зараз питання розрахунку на першому плані, лише якщо це близький родич, майстер не бере коштів. Священик відправляв службу, рідні востаннє прощались з померлим, тоді він дозволяв запечатувати (закривати) труну з покійником, до цього моменту труна залишалась відкритою. Тепер домовину закривають уже біля хати померлого, незважаючи на її вік. У цей момент найбільше починали голосити і плакати рідні. На цвинтарі чоловіки опускали труну на полотняних шнурках (мотузках). На домовину кидають і тепер грудочки землі, спершу священик, а потім рідні та присутні на похоронах. Наостанок всі молились над могилою.

Родичі запрошували усіх присутніх на поминальний обід. Священик не відвідував обід. Тепер обід має інші особливості. Сім'я небіжчика готується, як на весілля, щоб не бути гіршими від інших сімей. Навіть позичають кошти, щоб поминки були багатими. Допомагають готувати рідні, сусіди, знайомі. Проте останнім часом з'явилось й таке явище, що деякі бідніші родини не роблять поминок, пояснюючи це тим, що покійнику це вже не допоможе, а також не вистачає часу, щоб приготувати обід на велику кількість людей. У такому випадку поминають мерця тільки рідні і хатні, мовляв молитва цінніша, а не обід. Здебільшого це малозаможні сім'ї і приймаки, тобто ті, хто не являвся корінними жителями і в них мало рідні в селі[19]. Після обіду присутні співають "Многая літа" усім рідним померлого. Родичі роздавали калачі з маком, вважається, що треба стільки прочитати молитов за покійного, скільки на калачі макових зернин. У наш час на Стрийщині не співають "Многая літ", а моляться, тричі молитву "Отче наш" і "Богородице Діво" і розходяться, поминальних калачів не печуть і не роздають. Раніше на Стрийщині бідним жителям віддавали одяг померлого "за прости біг". У наш час цей звичай зник, спалюють весь одяг[20].

Після похорону в хаті покійника ставили на покуті чи на вікні стакан води і окраєць хліба зверху. Все це мало стояти дев'ять днів, бо, за народними віруваннями, душа померлого ще живе у хаті і їй потрібна їжа. Після дев'ятин воду виливали, а хліб закопували або спалювали[21].

У наш час цього звичаю дотримуються. Ще повинно світитись світло, щоб покійнику було світло на "тому світі". Використовують свічку, а часом і настільну лампу[22].

Після похорону кілька днів не дозволялось працювати родичам покійного, сусідам, вважалось, що будуть терпнути руки. Тепер дотримуються цього звичаю лише рідні.

Наступну службу за покійником наймали на дев'ятий день після смерті, потім на сороковий і теж робили поминки. Досі цей обряд зберігся. Готуються, кличуть рідних, близьких, сусідів. Але це роблять не всі. Менш заможні просто замовляють панахиду, опісля йдуть на цвинтар, моляться і поминають в колі сім'ї. Раніше, навіть після дев'ятого і сорокового дня по смерті, а також на рік додому запрошували дяка і той читав "Псалтир". У наш час наймають службу на річницю з дня смерті рідної людини, а також поминають в колі рідних. Крім того, щороку через тиждень після Великодня та на Зелені свята влаштовують проводи в пам'ять усіх померлих предків. І сьогодні люди сім'ями йдуть до кладовище, прибирають могили, запрошують священика відправити на могилі панахиду за упокій душі, потім всі прямують до хати на ритуальний обід[23].

Уявлення українців Бойківщини про смерть і душу мало чим відрізняються від загальноукраїнських уявлень. Смерть у переконаннях старших людей виступає жінкою в білій одежі з косою в руках, асоціюється вона також з хворобою. Душу кожен уявляє і усвідомлює порізному, так одні вважають, що це цілком матеріальний образ. Інші уявляють собі душу як іскру, птаха, зірку на небі. Ці уявлення різняться між собою, але в більшості людей нема сумніву у тому, що душа існує.

В цілому поховальна обрядовість українців Бойківщини кінця XX – початку XXI століття зазнала певних змін. Традиції, що в радянський період були частково забуті і масово переслідувані, вже наприкінці XXI століття знову почали використовуватися: проводження ритуалу за участю священика, дяка, церковного хору, спорудження на могилі хреста. Обряди, пов'язані з похованням померлого, описані вище широко використовуються на початку XXI століття. Похоронна обрядовість є невід'ємною частиною сімейної обрядовості, її вивчення має сьогодні важливе значення.

Загалом язичницькі уявлення про потойбічний світ пращурів і їхній різноманітний вплив на земне життя нащадків широко побутували у всіх регіонах України, частково зберігаються і дотепер.

Незважаючи на певне відродження звичаїв, традицій, насамперед церковних елементів, трансформативні процеси на сучасному етапі мають загалом характер не розвитку, а занепаду. Причини цього у тому, що молоде покоління, яке не отримало достатньої кількості знань з народної скарбниці, демографічний стан населення українців Бойківщини в цілому і села, як основного носія традицій, зокрема, фактори, що впливають на відмирання явищ духовної культури. Спрощення обряду і втрата традицій на таких рівнях, як недотримання "жалоби", невиконання традицій прощання з небіжчиком тощо. Зараз непоодинокі випадки, коли похорон збирає кілька десятків людей і поминальний обід перетворюється на застілля з випивкою. Можна зустріти і відмову від поминок, мотивуючи: "Поминки не робила – нема за що".

Сьогодні ми констатуємо втрату ряду елементів, символічних компонентів зміни в семантиці поховального обряду, зумовлені соціально-політичними, економічними умовами та релігійною ситуацією в суспільстві на початку XXI століття. Загалом поховальний обряд сьогодні чітко виражає цінності, норми, духовні основи на даному етапі і весь обрядовий комплекс наповнює три ритуальні ланки: відокремлення небіжчика від живих, перехід за останню межу і возз'єднання із пращурами. Збереження та відродження традицій у сучасному побуті бойків може бути чинником збагачення духовності сучасної людини, але для цього потрібно дати знання молодому поколінню.

---

[1] Українська минувшина: Ілюстрований етнографічний довідник / Пономарьов А.П. , Артюх Л.Ф. , Косміна Т.В. та ін. – К., 1993. – С. 179.

[2] Там само. – С. 180.

[3] Зап. автором від Андрушко М.І. 2009 р. в с. Нежухові Стрийського р- ну Львівської обл.

[4] Даниловь В. Красный траурь въ малорусскомъ погребальному обряде. – 1907. – С. 1.

[5] Зап. автором від Іванків Л. В. 2009 року в с. Завадові Стрийського р- ну Львівської обл.

[6] Кміт Ю. Похоронні звичаї і вірування у бойків. – Львів, 1915. – С. 165.

[7] Пачовский М. Народний похоронний обряд на Руси. – Львів, 1903. С. 14.

[8] Зап. автором від Осташ С.У. 2009 р. в с. Нежухові.

[9] Кузеля З. Посижінє і забави при мерці українськім похороннім обряді // Наукове товариство імени Т.Шевченка. – Т. 121. – Львів, 1915. – С. 193.

[10] Зап. автором від Іванків М.І. 2009 р. в с. Завадові Стрийського р-ну Львівської обл.

[11] Зап. автором від Кушляк М.В. 2009 р. в с. Завадові.

[12] Зап. автором від Осташ С.У. 2009 р. в с. Нежухові Стрийського р-ну Львівської обл.

[13] Зап. автором від Попович М.І. 2009 р. в с. Нежухові.

[14] Зап. автором від Андрушко М.І. 2009 р. в с. Нежухові.

[15] Зап. автором від Кравець О.В. 2009 р. в с. Голобутові.

[16] Кожолянко Г. Етнографія Буковини. Т. 2. – Чернівці, 2001. – С. 358.

[17] Зап. автором від Андрушко М.І. 2009 р. в с. Нежухові.

[18] Зап. автором від Кушляк М.В. 2009 р. в с. Завадові.

[19] Зап. автором від Андрушко М.І. 2009 р. в с. Нежухові.

[20] Зап. автором від Попович А.М. 2009 р. в с. Нежухові.

[21] Українська етнологія. За ред. В.К.Борисенко. – К., 2007. – С. 364.

[22] Зап. автором від Попович А.М. 2009 р. в с. Нежухові.

[23] Зап. втором від Андрушко М.І. 2009 р. в с. Нежухові.

В статье рассмотрены основные составляющие части похоронного обряда жителей сел Стрийщини. Описаны отличия традиции похорон в соответствии с возрастом покойника, представление людей о потусторонном мире.

Ключевые слова: душа, смерть, поминки, причитание, традиция, захоронения, панихида.

The article deals with the main parts of the funeral ceremony on the territory of Stryi district. The article describes differences between various funeral traditions and customs according to the age of the late person and the beyond world concept.

Key words: soul, death, funeral repast, funeral songs, the funeral tradition , funeral church service.

Марія КАЗЬМИРЧУК
Київ

РОЗВИТОК ВИНОКУРІННЯ ТА ШИНКУВАННЯ У КИЇВСЬКІЙ ГУБЕРНІЇ НАПРИКІНЦІ XIX – НА ПОЧАТКУ XX СТОЛІТТЯ

У статті вперше комплексно досліджуються соціальні проблеми, пов'язані з розвитком винокуріння і шинкування в Київській губернії у пореформений період. Розглянуто особливості винокуріння, з'ясовано сировинну базу та соціальне становище робітників.

Ключові слова: Київська губернія, соціальні проблеми, винокуріння, шинок, кабак, горілка, робітники, заробітна плата.

Соціально-економічні відносини в суспільстві є одним з потужних факторів, які визначають розвиток держави. Виробництво горілки (винокуріння) та її роздрібний продаж (шинкування) мали значний вплив на економіку України. Винокуріння має значні традиції та свої особливості. Як промисел, воно оформилося ще у XVII – XVIII ст., і мало значний вплив на економіку Гетьманщини. Винокуріння та шинкування стало джерелом стабільних прибутків не лише для їхніх власників, але й для держави наприкінці XIX ст., впливаючи на повсякденне життя та формування традиційної культури України.

Київська губернія наприкінці XIX ст. була відома своїм винокурним виробництвом, яке посідало друге місце після цукрово-рафінадного за обсягами виробництва та прибутковістю. Така обставина, обумовлена актуальністю, а також побіжним дослідженням науковцями цієї проблеми пореформеного періоду, спонукає до вирішення певних дослідницьких завдань. Потрібно з'ясувати роль та місце винокуріння і шинкування у соціально-економічній структурі, позначенні цих промислів на матеріальному становищі населення Київської губернії наприкінці XIX – на початку XX ст.

Історіографію проблеми умовно можна поділити на дореволюційну (до 1917 р.), радянську (до 1990 р.) та сучасну. У дореволюційній період соціально-економічними проблемами, зокрема дослідженням винокуріння та шинкування, майже не приділялося уваги. Переважно збиралися статистико-економічні дані та публікувалися офіційні звіти, зокрема і по Київській губернії. У радянську добу український історик О.О.Несторенко, автор кількох монографій про цукрову промисловість та формування пролетаріату в Україні, торкався питання винокуріння[1]. На сучасному етапі аналізом винокуріння зайнявся дослідник Г.Д.Казьмирчук, який проаналізував поміщицьке виробництво "хлібного вина" у маєтках Київської губернії на початку XIX ст.[2]. Серед сучасних досліджень, які певною мірою стосуються проблеми, також можна відзначити монографію М.Москалюка присвячену переробній промисловості Наддніпрянської України, зокрема автор відзначив провідне становище винокуріння для цього регіону[3].

Більшу частину архівних джерел, використаних у статті, складають матеріали Центрального державного історичного архіву України у м. Києві. Документи щодо винокуріння та шинкування можна знайти у фондах Київського окружного фабричного інспектора (Ф. 575) та Канцелярії Київського, Волинського та Подільського генерал-губернатора (Ф. 442).

Винокуріння – масове явище, доступне сільським господарям за невеликі гроші. Правом вільного винокуріння користувалися дворяни і козаки. У 1881 р. в Україні 7839 винокурень. У 1907 р. 569 винокурні заводи в Україні, 154 медоварні[4]. У 1890 р. було вироблено спирту, пива та меду від 38 пивоварних і медоварних заводів на суму у 15 млн. руб.[5] Законодавчо у 1861 р. уряд Російської імперії встановив нові акцизи за виготовлення спирту, які залежали від сировини та становили 4 руб. сріблом з відра спирту. Переваги віддавалися заводам із поліпшеним технологічним устаткуванням. Вже після 1865 р. було збільшено вдвічі розмір патентного збору, який раніше становив 10 руб. за 549 відер[6].

© Казьмирчук Марія

У Київській губернії розташовувалися середні за величиною винокурні заводи. У 1864 р. міністерство фінансів дозволило буржуазії, серед якої були прізвища графів Бобринських та Фрідріха Єнні із Кальницького цукрового заводу, виготовляти спирт із залишків цукроваріння[7]. Буржуазія також отримала право орендувати ґуральні[8]. За законом Російської імперії від 4 червня 1890 р. дрібним винокурням надавалися привілеї для поставки спирту державі, також було введено винну монополію держави[9], проте пільговий акциз, недосконалий у технічному значенні заводів, не стимулював до покращення умов праці для робітників. Вільний продаж горілки породжував конкуренцію та боротьбу за ринки збуту.

Спирт виробляли з картоплі, хлібної сиромлі та кукурудзи (переважно на Поділлі). Цукрове виробництво давало жом, який використовували не лише як фураж, але й для отримання спирту. З 6 млн. берковців (берковець = 10 пудів = 163,8 кг.) буряків отримували 1,5 млн. пудів жому, а з додаванням 10 % хлібної сиромлі – 900 тис. відер (1 відро = 30 фунтів = 12,299 л.) 45 % спирту вартістю в 1,5 млн. руб. Деякі цукрозаводчики у 60-х рр. XIX ст. отримали дозвіл на виготовлення спирту від міністерства фінансів. Вони обґрунтовували це потребою "сільського усамітнення" для прибуткового цукроваріння, а отже і значних капіталів на влаштування заводів, парових машин, утримання казарм із робітниками, механічні майстерні[10]. Особливо важливими джерелами формування пролетаріату для винокурних заводів була кустарна промисловість, бо ці робітники вже мали певний досвід. Майже 80 % кустарів були селянами, малоземельними або безземельними. Згодом до цих джерел додадуться і сім'ї робітників (жінки і діти)[11].

Кількість робітників на державних і приватних винокурних та медоварних заводах не була такою великою, як на цукрових заводах. Завод пива в Чигиринському повіті у містечку Медведовці, який належав Фундуклею, утримував 7 робітників. За 12 днів виробництва звичайним робітникам платили по 15 руб., майстрам по 70 руб., поденним робітникам по 25 коп. Завод переробляв ячмінь та хміль, також потрібно було купувати дрова та солому. Виробляв 100 відер пива на суму в 700 руб., а також дріжджі по 50 відер на суму 250 руб.[12] Демієвський пивоварний завод складався з 20 робітників, серед яких було 2 робітники, які варили пиво, отримуючи 10 – 12 руб. на місяць, інші – працювали у розливній, маючи зарплату від 8 до 10 руб.[13] На цукрових заводах мінімальна кількість робітників становила від 100 до 300 чоловік[14].

Паточно-винокурний завод спадкоємців Бернарда Адельштейна при селі Степанівцях Канівського повіту мав 12 робітників. На місяць винокур отримував 75 руб., підвальний – 15 руб., 2 кочегари – по 12 руб., 3 апаратники від 10 до 15 руб., 4 чорнороби – по 9 руб., 1 солодовник – 12 руб. Кочегари і апаратники працювали позмінно від 5 до 6 годин, а інші робітники працювали лише вдень[15].

Проте, як загалом у промисловості Російської імперії наприкінці XIX – на початку XX ст., існувало важке соціальне становище робітництва винокурень та медоварень. Відсутність засобів безпеки та медичного страхування призводило до каліцтв та смертей на виробництві. В селі Лозовики Сквирського повіту, коли робітники на винокурному заводі витягали залізними ломами помпу, з рук одного із них такий лом випав і потрапив у голову робітникові Лясковському, який одразу помер[16]. У 1896 р. на Софіївському винокурному заводі графині Браницької у Черкаському повіті через накопичення газів, коли варили патоку, розірвало чан і селянин-робітник Григорій Коваль 40 років отримав важкі каліцтва[17]. Як свідчать архівні матеріали на Київський фабричний округ у 1910 р. було направлено через окружного фабричного інспектора у 4843 руб. грошової допомоги для 273 осіб. На Київську губернію призначалася левова частка цих грошей, які отримало 142 особи (2490 руб.), а 15-ти у допомозі було відмовлено. Інші кошти було поділено між Бессарабською, Волинською, Мінською, Могилевською, Подільською, Полтавською, Таврійською, Херсонською та Чернігівською губерніями[18].

Власниками винокурень та шинків були вихідці із різних соціальних станів та різної національності. Щодо винокуріння, то дворянство в цей час починає втрачати свою монополію, передаючи естафету у виробництві "хлібного вина" буржуазії, за діяльністю якої намагається встановити контроль держава. Більш підприємливі дворяни переходять до занять торгівлею та підприємництвом, стають власниками фабрик і заводів у містах та селах, або віддають їх у оренду підприємницькій буржуазії. У селі Триліси Київської губернії діяв винокурний завод графа В.Браницького, який у 1869 р. здав його в оренду купцю Ср.Циклісу. На заводі працю-

вало 16 робітників, які отримували 6 руб. кожний і 2 майстри, зарплата яких становила 25 руб. У с. Бужанці Звенигородського повіту Київської губернії в 1885 р. працював винокурний завод графа А.Потоцького, де працювало 14 робітників[19].

До класу буржуазії за положеннями від 1863 р. міг потрапити будь-хто, купивши свідоцтво на право торгівлі чи промислу. Пізніше, у 1893 р. було надано право засновувати заводи, фабрики та мануфактури у містах приватним особам, товариствам і компаніям[20].

Конкуренція у винокурінні була значною, тим більше, що конкуренти мали значний вплив. Так, духівництво Київської єпархії теж мало власні інтереси щодо винокуріння та шинкування. Сільські священики за службу отримували значні земельні ділянки та використовували робочу силу віруючих прихожан[21], священнослужителі користувалися певними зручними "дірками" у законодавстві Російської імперії аби отримувати значні прибутки від шинкування. Користуючись даними "Актів про кількість земель, які належать священикам та церковним службовцям Київської єпархії" за 1892 р. можна побачити, що духовенство мало значні маєтки. Усі церковні землі у приході Михайлівської церкви при селі Худякові – присадибна, орна та сінокісна були поділені так: "Під садибами: священику 3 десятин 40 сажнів, псаломщику 1 дес. 616 с., паламарю 1047 с., просфирію 777 с.; під левадою: священику 1 дес. 1269 кв. сажнів, псаломщику 1223 кв. с., паламарю 1223 кв. с.; під орною: священику 18 дес., псаломщику 5 дес. 600 кв. с., паламарю 4 дес. 1200 кв. с. просфирію 2 дес. 600 кв. с.; під сінокосом: священику 8 дес. 1290 кв. с., псаломщику 2 дес. 2234 кв. с., паламарю 2 дес. 2239 кв. с."[22].

Окрім церковних земель, які вони передавали своїм дітям у спадок[23], духовенство мало зиск із дозволів, які вони давали для роздрібного продажу горілки у шинках, вступаючи у конкуренцію з місцевими виробниками вин. Гучною стала справа, розпочата з доповідної на ім'я генерал-губернатора від головного управляючого маєтками княгині Воронової. Як свідчив управляючий, надвірний радник Михайло Яровий, користуючись у середині 60-х років XIX ст. відсутністю чіткого закону про шинкування, перешкоджав веденню винокуріння заводами княгині Воронової. За статтею 234 "Положення про питний збір" священики мали "право на церковних землях дозволяти відкривати шинки", але за статтею 316 "Збірки законів Російської імперії" (т. 9) такого дозволено не було. Тож священики у селищах княгині Воронцової дозволили відкривати шинки євреям в церковних садибах, не питаючи дозволу у власниці.

Княгиня, яка володіла винокурнями, де вироблялося вино, почала втрачати позиції на внутрішньому ринку через конкуренцію з місцевими шинкарями і духовенством, а управляючий вважав, що "її розоряють". Він писав: "Її змушують закрити винокурні, які приносять більш як 60 тис. доходу казні". Як факт на захист прав княгині, управляючий згадав, що євреї-шинкарі дешево продавали розведене вино, а селяни "радуясь дешевизне, придаются пьянству, отдавая последнюю трудовую копейку за дешевое вино"[24]. До речі, у 1903 р. цукрозаводчики прохали уряд створити спеціальну лабораторію не лише для цукрового, але й для винокурного виробництва для визначення якості виробленого продукту, аби "уникнути фальсифікації зі збільшенням податку на вина та алкогольні напої". В обмін на це було гарантовано управлінням акцизних зборів сплачувати лабораторії 2500 руб. на рік[25].

Крім цього управляючого здивувала участь священиків, які повинні проповідувати тверезість, а не штовхати народ до пияцтва. Управляючий акцизним збором Київської губернії відповів на запит генерал-губернатора, що за статтями 259 і 260 "Положення про шинки" 1861 р., вони не можуть відкриватися в навчальних закладах, казармах та в'язницях, а у християнських храмах, монастирях і на цвинтарях ближче 40 сажнів, рахуючи відстань від огорожі церков, монастирів та цвинтарів на всі сторони[26].

Потрібно відзначити, що особливо сільські священики і самі були частими гостями у шинках й полюбляли гарні вина. Доволі багато повідомлень по Київській губернії у місцевих хроніках про пияцтво священиків. У 1897 р. в селі Миколаєві Канівського повіту, 30 місцевих селян після богослужіння вдерлися до священика Іоана Варгулевича і забрали в нього ключі від церкви за пияцтво і невчасні богослужіння. Того ж року у селі Насташки Васильківського повіту, коли священик у проповіді сказав, що Трійцю треба святкувати два дні, а не три, а на третій не пиячити, селяни обурилися: "А як самі батюшки ночами шляються та пиячать, то нічого?!" Після цього селяни повиходили з церкви не чекаючи закінчення повчання[27].

Отже, соціальні проблеми у розвитку винокуріння та шинкування Київської губернії напри-

кінці XIX – на початку XX ст. малодосліджені, важко навіть окреслити окремі проблеми, які були б повністю висвітлені у наукових дослідженнях. Поряд із цим, значний масив неопублікованих документів та матеріалів із соціальних проблем Київської губернії наприкінці XIX – на початку XX ст. переконує у потребі подальших досліджень, зокрема у розкритті питання впливу винокурних промислів на формування ринку праці.

Винокуріння та шинкування були у центрі уваги всіх верств суспільства. Прибутки від них були самими суттєвими для приватних власників та держави, давало змогу створювати значні капітали. У пореформений період, з подальшим розвитком капіталізму, дворянство (колишня козацька старшина) втратило певні станові позиції, зокрема і виняткове право на винокуріння. Це призвело до істотних змін у соціальному складі власників винокурень. Великі дворянські підприємства почали переходити до дрібної, середньої та великої буржуазії, у цей період створюються дрібні винокурні заклади, шинки та кабаки. Відбувається процес утворення професійних робітників, визначаються стандарти оплати праці та покращуються їхні умови. Духовенство продовжувало займатися винокурінням та підтримувало розвиток шинкування на монастирських землях. Землевласникам винокуріння давало ефективний спосіб переробки зерна, вирішуючи проблеми тривалого зберігання та транспортування хлібних ресурсів. Частина капіталу йшла на заробітну плату робітникам заводів та технічне вдосконалення процесу винокуріння на заводах для отримання більших зисків. Відсутність потреби у значних капіталовкладеннях та швидка окупність робила шинкування широкодоступним промислом та призводила до розширення мережі питних закладів. Із розвитком винокуріння та шинкування ще більше утверджуються нові буржуазні риси суспільства.

---

[1] Нестеренко О.О. Розвиток капіталістичної промисловості і формування пролетаріату на Україні в кінці XIX ст. на початку XX ст. – К., 1952. – С. 51.

[2] Казьмирчук Г.Д. Винокуріння у Київській губернії в XIX ст. // Соціальна історія: Науковий збірник. – К., 2009. – Вип. V. – С. 25 – 28.

[3] Москалюк М. Розвиток переробної промисловості у Наддніпрянській Україні в другій половині XIX – на початку XX ст. – Тернопіль, 2009. – 336 с.

[4] Нестеренко О.О. Вказ. праця. – С. 51.

[5] Центральний державний історичний архів України (далі – ЦДІАУ). – Ф. 442. – Оп. 528. – Спр. 489. – Арк. 62 зв.

[6] Москалюк М. Вказ. праця. – С. 64.

[7] ЦДІАУ. – Ф. 442. – Оп. 43. – Спр. 132. – Арк. 1.

[8] Москалюк М. Вказ. праця. – С. 64.

[9] Нестеренко О.О. Розвиток промисловості на Україні: в 3-х томах. – Т. II. Економіка підготовки Великої Жовтневої Соціалістичної революції – К., 1962. – С. 134.

[10] ЦДІАУ. – Ф. 442. – Оп. 43. – Спр. 132. – 6, 12 - 12зв. (15 арк.)

[11] Нестеренко О.О Вказ. праця. – С. 137.

[12] ЦДІАУ. – Ф. 442. – Оп. 45. – Спр. 567. – Арк. 3 зв. – 4.

[13] Там само. – Ф. 575. – Оп. 1. – Спр. 4. – Арк. 42.

[14] Там само. – Спр. 2. – Арк. 6, 26 зв., 54 зв.

[15] Там само. – Спр. 6. – Арк. 124 зв. – 125.

[16] Там само. – Ф. 442. – Оп. 44. – Спр. 668 (ч. II). – Арк. 74, 253.

[17] Там само. – Оп. 627. – Спр. 2. –Арк. 17.

[18] Там само. – Ф. 574. – Оп. 1. – Спр. 1288. – Арк. 19.

[19] Нестеренко О.О. Вказ. праця. – С. 141.

[20] Москалюк М. Вказ. праця. – С. 130.

[21] Казьмирчук М. Матеріальне становище православних сільських священиків та їхні відносини з парафіянами Київської губернії наприкінці XIX – на початку XX ст. // Materialy IV mezinárodni vědecko-praktická konference "Věda a vznik-2008/2009". – Dil.10. Historе. Politické vědy. Filosofie. Psychologie a sociologie: Praha. 2009. Publishing House "Education and Science" s. r. ox – S. 8 – 11.

[22] ЦДІАУ. – Ф. 127. – Оп. 876. – Спр. 653. – Арк. 1 – 2

[23] Казьмирчук М. Вказ. праця. – С. 8 – 11.

[24] ЦДІАУ. – Ф. 442. – Оп. 43. – Спр. 71. – Арк. 2 – 4.

[25] Там само. – Ф. 730. – Оп. 1. – Спр. 7. – Арк. 83.

[26] Там само. – Ф. 442. – Оп. 43. – Спр. 71. – Арк. 2 – 4.

[27] Там само. – Оп. 627. – Спр. 2. – Арк. 210 зв., 222.

В статье впервые комплексно исследуются социальные проблемы в развитии винокурения Киевской губернии в пореформенный период. Рассмотрены особенности винокурения, выяснена материальная база и социальное положение рабочих.

Ключевые слова: Киевская губерния, социальные проблемы, винокурение, шинок, кабак, водка, рабочие, зарплата.

The article deals with the social problems in the development of distillation and alcohol sale in Kyiv province in the period after reforms. The author describes the specifics of distillation, sources of raw materials and social position of workers.

Key words: Kyiv province, social problems, distillation, alcohol sale, vodka, workers, salary.

Галина МАГУЗА
Київ

УКРАЇНА І УКРАЇНЦІ В СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНИХ ПОГЛЯДАХ О.ДОВЖЕНКА

У статті аналізується бачення О. Довженком проблем розвитку національної самобутності українців, досліджується місце національних інтересів у поглядах режисера.

Ключові слова: Довженко, погляди, українці, культурний розвиток, національна ідентифікація.

Вивчення суспільно-політичного та культурного життя України крізь призму діяльності і творчості видатних особистостей в конкретно-історичних умовах сьогодні є актуальним з огляду нівелювання цієї проблематики в радянську добу. Дослідження ролі О.Довженка в збереженні національної культури і творенні соціалістичних міфів наближає нас до розуміння складних стосунків між владою і митцями в умовах тоталітаризму.

У радянський період у силу цензури та упередженості дослідників суспільні-політичні погляди режисера про українську націю та її історію не досліджувалися. Деякі сучасні йому автори коментували національний компонент стрічки "Звенигора" крізь селянський дух і національну психологію О.Довженка[1]. Впродовж десятків наступних років, в умовах сталінізації суспільства, утверджувались ідеологічні стереотипи про життя і творчість, громадську роботу і суспільно-політичні погляди О.Довженка, які були далекі від істини. Лише С.Плачинда і Ю.Барабаш започаткували дослідження забороненої кіноповісті "Україна в огні", яка показала обсяги народної трагедії внаслідок війни[2].

Західна історіографія 1940 – 1980-х рр. була набагато об'єктивнішою і сміливішою в оцінках місця народу в світогляді О.Довженка. Ю.Лавріненко стверджував про його прагнення возвеличити український народ[3]. Б.Берест (Ковалів) доводив присутність у роботах кінорежисера провідної думки: український народ – понад усе[4].

Для сучасного українського періоду довженкознавства характерна ліквідація багатьох плям у біографії і творчості О.Довженка, зокрема і проблеми його суспільно-політичних поглядів. Літературно-критичні нариси Б.Степанишина висвітлюють глибоке розуміння режисером суспільно-політичної дійсності, змісту радянського державотворчого процесу, ролі партійної номенклатури, наслідків русифікації[5]. В.Марочко аналізує вислови О.Довженка про соціально-психологічний характер українців, зокрема, як байдужий до себе й інших народ, без почуття гідності і свободи[6]. В монографії подане також розуміння Довженком образу українського куркуля (за сценарієм "Звенигора"), що не співпадало з постулатами радянської ідеології.

Метою даної статті є аналіз головних засад та еволюції суспільно—політичних поглядів О.Довженка на Україну та українців.

Виховання митця у селянській родині козацького походження, дитяче захоплення працями М.Коцюбинського, Т.Шевченка, М.Гоголя, народною творчістю сформували фундаментальну уяву, що стала основою його життя і творчості, про своє міцне українське коріння. Будучи студентом, О.Довженко брав участь у читаннях заборонених "Літературно-наукового вісника" і газети "Нова Рада". Можна стверджувати, що в юності в його поглядах зароджується розуміння національної ідеї як права українців на самовизначення і самостійний культурний розвиток.

Демократична революція 1917 р. остаточно розвіяла ілюзії, насаджені імперською освітою щодо Малоросії. О.Довженко приєднався до революційного настрою і гасел, хоча художника більше цікавило національне питання, а ніж формування нових соціально-економічних відносин. Він вважав, що оскільки царський рід не був українським за походженням, тому українці й не мали відношення до капіталістичного ладу[7]. Його хвилювало, що історія України і

© Магуза Галина

українська мова заборонена, він відмовився брати участь в "обрусінні" народу. О.Довженко радів самовизначенню українців: "Всі українці того часу здавались мені якимись особливо приємними людьми. Легко сказати, скільки років страждали разом від проклятих русаків (триста літ), розмовляти навіть розучилися по-українському, розмовляли каліченим українсько-російським жаргоном"[8]. Опосередковано він схилявся до ідеї безкласовості українського суспільства, заявляючи про відсутність в Україні заможного класу – панства – на основі україномовності панівної верстви, про що засвідчено в "Автобіографії" 1939 р. Смілива, як на той час, думка, адже "відсутність російськомовних панів" суперечила б більшовицькій пропаганді і не виправдовувала погром заможних класів, відчуження власності, колективізацію.

В особовій справі на режисера неодноразово зазначено, що у 1917 – 1919 рр. він позиціонував себе як прихильник націоналістичного та українофільського руху[9]. Відомо, що він майже рік служив у загоні отамана Чалого у військах С.Петлюри, був арештований червоноармійцями і врятований від заслання. Поодинокі дані говорять, що він виступав на зборах за Центральну Раду від імені партії боротьбистів й українських есерів[10]. Подальша участь О.Довженка у партії боротьбистів (ліве крило партії есерів) свідчить, що йому по духу були ближчим політика Центральної Ради, ніж таких соціалістів-самостійників як С.Петлюра.

Отже, демократичну революцію 1917 р. і воєнні дії 1917 – 1919 рр. О.Довженко сприймав як можливість для вирішення питання про державну незалежність України. Проте через обставини він пристав на бік боротьбистів, які стояли на позиціях радянської форми влади та співпраці з більшовиками. У поглядах О.Довженка соціалістичний розвиток країни не суперечив національному.

Проте в ті часи послідовна підтримка національних лідерів та їх ідей не була характерною для О.Довженко. Тема України і українців тимчасово зникла з його діяльності, коли він працював у структурах радянського уряду, в тому числі у дипломатичних місіях за кордоном. Невдовзі ця проблематика з'являється у його художній творчості. У 1923 р. до гумористичного журналу українських комуністів у США "Молот" з Берліна надійшли гумористичні малюнки О.Довженка. "Молот" читався вихідцями із Західної України, тому художник порушив західноукраїнські теми: пригнічених польськими панами українців, карикатури маршала Ю.Пілсудського як ставленика імперіалізму тощо[11]. Цей дебют в пресі засвідчив позицію художника на боці пригніченого українського населення капіталістичної Польщі. Далі, працюючи в урядовому органі УРСР "Вісті ВУЦВК", художник був обмежений у виборі тематики та інтонації своїх робіт, адже це видання, як усі в той час, стояло на ґрунті радянської влади, більшовицького варіанту здійснення політики українізації. За підрахунками автора статті, серед близько 100 карикатур на суспільно-політичні, економічні, культурні події у світі та в УРСР є ряд малюнків про поборників української державності – це карикатури на М.Шаповала, В.Винниченка, С.Петлюру, М.Грушевського, Н.Махна, П.Скоропадського. Хоча тексти, що супроводжували образи, носять саркастичний і антигероїчний характер, при порівнянні з шаржами на політичних діячів Європи різниця очевидна. Учасників українського національного руху О.Довженко малював набагато позитивнішими, дружніми, на відміну від грізних облич, непропорційних частин тіла, часто в образі тварин "несимпатичних" діячів капіталістичної Європи. Окрім того, українські діячі зображалися з яскраво вираженими атрибутами козаків – оселедець, шаровари та босоніж. Кожен з них відповідав поширеному в народі образу, тобто мав відповідний зовнішній вигляд і характерний вираз обличчя. Такий образ діячів ніби говорить: вони – сини українського народу, поборники самостійності, врешті – націоналісти (в довженковому розумінні як любов до українського народу, а не ворожа ідеологія). Але О.Довженко сприймав їх як лідерів, що програли у "перегонах" за владу в Україні, він їм співчував, проте долю українського народу з ними не пов'язував.

Після утвердження радянської влади на Україні О.Довженко, відповідно до посади, не міг висловлювати антирадянські звинувачення, як він це робив стосовно польських магнатів у згаданих вище малюнках. Однак у сатиричних творах він зображав бідність і неосвіченість населення, економічні проблеми у вигляді "ножиць цін", голодних студентів, страх людини перед ДПУ і "ЧК", ув'язнення ворогів народу. О.Довженко висміював бюрократизм, лицемірство, нечесність чиновників, пияцтво, куркулів, священиків – все це стосувалося нового, радянського суспільства, таким його бачив художник.

В роки українізації О.Довженко не стояв осторонь пошуку шляху ідейно-культурного розвитку. У першій половині 1920-х рр. з'явилася "теорія боротьби двох культур" – української і російської, прихильники останньої розглядали українську культуру як відсталу, селянську, заперечували необхідність її розвитку. Низка літературних спілок Харкова ("Плуг", "Гарт") столи на позиції створення пролетарської, комуністичної культури, тобто інтернаціональної і безкласової. Однак таке бачення розвитку культури не було характерне О.Довженкові. Вільна Академія Пролетарської літератури (далі – ВАПЛІТЕ) (1925 – 1928 рр.), в якій О.Довженко виступив співзасновником, і яка була альтернативою залежним від влади організаціям, наполягала на європейській орієнтації літератури і культури під загальним гаслом: "Геть від Москви". О.Довженко висміяв партійну постанову про обов'язковість для радянських митців дотримання принципів пролетарського реалізму: "Це перший випадок в історії культури, де стиль "постановляють на засіданні"[12]. Можливо, тут був вплив М.Хвильового, але незаперечним є те, що такої позиції О.Довженко притримувався надалі протягом всього життя, змінюючи форми вияву.

Громадська діяльність О.Довженка була присвячена проблемам підтримки і популяризації української культури: боротьбі за право самостійного, окремого від російської, розвитку, необхідності виховання українських кадрів для кінопромисловості, засудженні тенденції до зменшення вжитку української мови і збільшення російськомовного навчання у вузах України, до нехтування народними традиціями в плануванні українських сіл і міській архітектурі, недостатній увазі до розвитку народних ремесел, посилення уніфікації і бідності у побуті тощо. Загалом він займав позицію незгодного з національною політикою уряду, спрямованої проти самоідентифікації національної культури в усіх сферах життя українського суспільства.

Функцію захисника української культури письменник брав на себе, часто ризикуючи роботою і життям. В творчості він наділяв героїв моральними якостями, духовними рисами українського народу; різними засобами фольклору ідентифікував приналежність героїв до українського народу. У сценаріях О.Довженко застосовував елементи українського фольклору і традиційного вбрання, українські звичаї, народні перекази та історичні події.

Усі кінороботи О.Довженка з української тематики містять історичний контекст. Віхи історії у О.Довженка репрезентовані: скіфською добою, приходом норманів, першими великими князями Святославом і Володимиром Великим, козацькими повстаннями під проводом М.Кривоноса, І.Сірка, Б.Хмельницького, гайдамаччиною, боротьбою проти царату. Можна стверджувати, що режисер вважав українців нащадками скіфів, адже саме їхній скарб успадкували сучасні українці – землю. Режисер звертався до головних подій в українській історії, а саме: становлення держави (скіфської, руської, козацької, радянської), боротьба з половцями, турками, козацьких і селянських повстань проти польських панів, подій першої і другої світових війн. Особливо важливою історичною подією митець вважав возз'єднання Української РСР із Західною Україною.

Поряд з цим, у своїй творчості режисер відзначив таку національну рису українців, як почуття свободи, проте не свободи соціуму, а бажання волі особистої, яке виражалася в анархії, індивідуалізмі[13]. Цим митець пояснював неспроможність народу об'єднатися, щоб здолати ворогів, згуртувати дії на користь всієї нації і збудувати вільну державу. Однак, у О.Довженка поняття свободи не визначене, а хуторянство і "атаманство", на які спирається режисер, є нетиповим виявленням політичної несвободи[14].

Трактування режисером причин схильності українців до соціальних і революційних перетворень пов'язується з героїчною історією, сповненою боротьби з ворогом – це, на нашу думку, випливає з сценаріїв фільмів "Звенигора", "Арсенал". Українцям О.Довженко безмежно співчував у трагічності їхньої долі, але відзначав одночасно і розум, і дурість народу. Народ наївний, бо повірив владі – спочатку колективізації, потім пошуку "ворогів народу". Народ вірив в обороноздатність країни, а, потрапивши під окупацію, з нетерпінням чекав на визволення, яке принесло нові репресії[15].

У роки Великої Вітчизняної війни О.Довженко передбачав важкі наслідки для народу, саме тоді питання збереження української нації в його поглядах набуло актуальності. Жертви, які понесла Україна, вважав митець, не поніс жоден народ у світі, ніхто не знатиме про вирішальний внесок українців, бо його замовчувала політична влада. Режисер одним із перших серед творчої інтелігенції поставив питання про втрати СРСР в роки війни. За відомими лише йому

джерелами, він визначив, що у війні полягло п'ятнадцять мільйонів українців. Такі втрати, причиною яких була не тільки війна як така, а й необдумані дії військових керманичів, замовчувалися через свою жахливу правду, вважав О.Довженко[16].

Більш того, у післявоєнні роки, коли погляди режисера набули радикальності, він переглянув суть і наслідки приходу більшовицької влади, вплив і значення комуністичної ідеології. До п'ятнадцяти мільйонів втрачених у Великій Вітчизняній війні українців О.Довженко додавав мільйони загиблих з початком соціалістичної революції, шість мільйонів – від голоду в 1932 – 1933 рр., півтора мільйони засланих із Західної України до Сибіру з 1939 р. Таким чином, за двадцять довоєнних років кількість населення не збільшилася, підсумував він, хоча українці в ті роки були серед перших в Європі за темпами народжуваності. Тепер, з висоти років, він бачив не боротьбу уряду з ворогами соціалістичного будівництва, а систематичне винищення українського народу. Життя за радянської влади, сповнене злиднів і обмежень в ім'я комунізму, ніби підготувало людей до велетенського подвигу заради перемоги. Народ вів відчайдушну боротьбу і переміг не тому, що радянській людині, бідній матеріально, втрачати було нічного, а тому, що історично українці завжди прагнули до перемоги над ворогом.

Вже у післявоєнні роки у записах режисера знову знаходимо слова гордості за народ, опис краси рідної природи і традицій (наприклад, у "Зачарованій Десні"). Продовжуючи думку В.Марочка про те, що погляди і думки режисера стосовно національної гордості змінювалися внаслідок внутрішнього потрясіння, додамо, що перші воєнні роки виступили каталізатором у загостренні критичного ставлення О.Довженка і до влади, і до народу. В його очах двадцять п'ять років виховання без історії, на основі класової теорії, вилилися у національну трагедію, і це, на нашу думку, в душі небайдужого режисера викликало біль через неспроможність українців дати відсіч, думки про не достойність народу на щастя. Але коли почалося звільнення, в очах О.Довженка народ виступив як переможець з сильною волею, самовідданий захисник батьківщини. Тепер режисера хвилював майбутній поступ українців. До кожного, хто вижив, пережив окупацію і бився з фашистськими загарбниками, О.Довженко ставився як до героя, що переміг ворога своїм тілом і кров'ю. Світ мав завдячувати саме українському народу за величезну самопожертву перед вівтарем людства. Перемога, на думку митця, передбачала популяризацію у світі радянської країни, у тому числі України та її культури[17].

Важливою складовою суспільно-політичних поглядів О.Довженка є аналіз соціально-психологічного стану повоєнного українського суспільства. Він бачив падіння духовної культури, втрату людяності, збільшення в соціумі байдужості і безкультур'я. Він знову вважав, що існування української нації під загрозою, бо не сприяли прогресивного розвитку суспільства байдужість до власної історії, втрата цікавості молоді до праці на землі, відмирання традиційного українського села, міграція до міст, масова відмова від національного одягу, архітектури, мови, культурне і духовне збідніння, стандартизація життя.

Отже, О.Довженко з дитинства асоціював себе з українським народом, що пізніше переросло в любов до свого народу і виразної громадянської позиції. Його погляди базувалися на почутті патріотизму, національній свідомості і прагненні служити народу. Його погляди будувалися навколо України і українців крізь призму історичного розвитку. Україна у світогляді режисера відповідала визначенню, що існувало в культурній і суспільній думці кінця XIX – початку XX століття, а саме – це Наддніпрянська (Велика) Україна, яка входили до складу Російської імперії, і Західна Україна, яка входила до Австро-Угорщини, а після 1921 р. – до Польщі. Центральне місце у суспільно-політичних поглядах О.Довженка займав поступ народу, який нерозривно пов'язаний з культурним прогресом і добробутом.

В різні етапи життя акценти в поглядах режисера змінювалися: від самобутності національної культури в період українізації й утвердження сталінізму на Україні до питання виживання українського народу під час Другої світової війни і боротьби за розвиток національної культури в післявоєнний час. Залежно від змісту і характеру розвитку українського суспільства на різних етапах еволюція поглядів О.Довженком відбувалася відповідно до зміни суспільно-політичної ситуації в державі: звільнившись від царської Росії, український народ отримав шанс самостійно рухатися в своєму розвитку, але перемога більшовицької влади спричинила домінування ідеологічних засад соціалістичної культури. Згідно поглядів Довженка, сама соціалістична культура на теренах України не суперечила існуванню народних традицій, вжитку

мови, а мала поєднуватися з національним колоритом і досягненнями народної культури. Позиція О.Довженка щодо законного права українського народу самостійно визначати шлях культурного розвитку не могла бути поширеною в умовах політичного тиску і репресій. Митець не бачив можливості її підтримки, а тому відповідальність за занепад українського народу покладав на владу і чиновників.

У творчості, громадській і частково публічній діяльності режисер намагався підкреслити вищість національних інтересів, наголошував як на здобутках української нації, так і негараздах, значних недоліках її соціально-економічного і культурного розвитку. О.Довженко виступав як патріот українського народу, а не захисник комуністичної суспільно-політичної формації і більшовицької держави. Трагічність долі, постійна боротьба народу, випробування під час радянської влади спонукали О.Довженка в громадській діяльності ставити на перше місце інтереси української нації, а у творчій – виступати носієм української традиції.

---

[1] Алперс Б. А.Довженко // Кино и жизнь. – М., 1929. – № 3; Анисимов И. Фильмы А.Довженко // Печать и революция. – М., 1929. – №. 4; Савченко Я. Народження радянського кіна: Три фільми О.Довженка. – К., 1930; Бажан М. О.Довженко. Нарис про митця. – К., 1930.

[2] Барабаш Ю. Чистое золото правды. – М., 1963; Плачинда С.П. Олександр Довженко. Життя і творчість. – К., 1964.

[3] Лавріненко Ю. Олександр Довженко // Розстріляне Відродження : антологія 1917 – 1933 : поезія – проза – драма – есей. – К., 2002. – С. 864 – 875.

[4] Берест Б. Олександр Довженко. Критична монографія. – Нью-Йорк, 1962.

[5] Степанишин Б. Дивосвіт Олександра Довженка : До 100-річчя від дня народження: літературно-критичний нарис. – К., 1994 та ін.

[6] Марочко В. Зачарований Десною : історичний портрет Олександра Довженка. – К., 2006.

[7] Довженко О. Автобіографія // Довженко О. Вибрані твори. – К., 2004. – С. 31.

[8] Там само. – С. 27 – 43.

[9] Довідка про О.Довженка оперуповноваженого 4-го відділення СПВ ОПДУ Терновської // Безручко О. Нові документи з архіву СБУ : штрихи до портрета Олександра Довженка // Архіви України. – 2005. – № 1/3. – С. – С. 45 – 46.

[10] Довідка начальника 2-го відділу УДБ НКВС УРСР Ткаченка про О.Довженка // Безручко О. Вказ. праця. – С. 53 – 54.

[11] Золотоверхова І., Коновалов Г. Довженко – художник. – К., 1968. – С. 14 – 17.

[12] Довженко О. До проблеми образотворчого мистецтва // Розстріляне Відродження : антологія 1917 – 1933 : поезія – проза – драма – есей. – К., 2002. – С. 876 – 885.

[13] Довженко О. Щоденник // Довженко О. Зачарована Десна. Україна в огні. Щоденник. – К., 1995. – С. 287.

[14] Марочко В. Вказ. праця. – С. 213.

[15] Довженко О. З недопалених щоденників // Олександр Довженко вчора і сьогодні. Затемнені місця в біографії. Збірник матеріалів. – Луцьк., 2005.– С. 22.

[16] Там само. – С. 25 – 27.

[17] Довженко О. Щоденник // Довженко О. Вибрані твори. – К., 2004. – С. 84.

В статье рассматривается видение Александром Довженко проблем развития национальной самобытности украинцев, исследуется место национальных интересов во взглядах режиссера.

Ключевые слова: Довженко, взгляды, украинцы, культурное развитие, национальная идентификация.

The Oleksanrd Dovzhenko's vision of problems of development of national originality of Ukrainians is described in the article, also the place of national interests is in the artist's views is researched.

Key words: Oleksandr Dovzhenko, views, the Ukrainians, cultural development, national authentication.

Богдан КОПЦЮХ
Львів

РАННЯ ЕТНІЧНІСТЬ З ПОЗИЦІЙ АРХАЇЧНИХ УЯВЛЕНЬ ПРО АВТОХТОННІСТЬ

У статті розглянуто архаїчні уявлення про автохтонність, здебільшого в українців, і на основі цього здійснено спробу висвітлення сутності ранньої етнічності.

Ключові слова: автохтонність, плем'я, сусідство, переказ, рання етнічність, земля, місцина, місцевий, етнонім, топонім, територіальність.

Етнічність як реальність, маючи довгу історію, пережила різні періоди свого існування. Найбільше маловідомим, проте особливо важливим для вияснення суті самого поняття "етнічність", був час її формування. Очевидно, для цього необхідно дослідити зв'язок між поняттями "рання етнічність" і "плем'я".

Серед українських етнологів питаннями вивчення цього зв'язку займалися М.Хоменко, М.Тиводар, О.Гончаров, Б.Савчук, Л.Залізняк, А.Пономарьов. Значний внесок у встановлення етнічності українців через дослідження автохтонності уже своєю обґрунтованою постановкою питання зробив М.Грушевський.

М.Хоменко у статті " "Етнос" чи "етнічність"? (До питання пошуку базової категорії сучасної етнології)" зазначив: "в формальних визначеннях "етнічності" відсутня єдність"[1].

Самі прояви особливостей етнічності виразно спостерігаються в етнографічних матеріалах, чим вони архаїчніші. Оскільки давні етноніми пов'язані з певними територіями (за словами Геродота про назви племен фракійців[2], Йордана про венедів[3], Нестора про ранньосередньовічних слов`ян: "Прозвалися іменами своїми, – [од того], де сіли, на котрому місці"[4]), то викликають інтерес архаїчні уявлення про зв'язок (за походженням) груп людей із землею – автохтонність.

Тому мета статті – виявити прадавнє розуміння сутності такого об'єднання як плем'я, оформлене в його ж уявленні про свій стосунок до території.

Б.Савчук відзначає, що етнічність, етнічне є "найбільш загальними поняттями етнології"[5] і що сьогодні існує розмаїття поглядів. Цей дослідник розуміє етнічність як "сукупність і нерозривну єдність обов`язкових специфічних ознак етносу."[6] Він намагається розкрити сутність ознак етносу, виділяючи "три головні взаємопов'язані аспекти: етнічність завжди передбачає ідентифікацію… етнічність не може існувати поза взаємостосунками між окремими спільнотами… етнічність є тією системою традиційних символів, що сприяють збереженню внутрішньої єдності та консолідації членів етнічної спільноти"[7]. М.Хоменко вважав, що при визначенні етнічності в науці уже "спостерігається певне наближення до істини"[8] і в переліку об'єктивних характеристик на перше місце ставив територію[9]. Думку, що етнічність проявляється передусім в мові висловив М.П.Тиводар[10]. Близько до виділення періодів етнічності підійшов Л.Залізняк, оскільки говорить про етапність її розвитку[11]. Слушним є звернення О.Гончарова до думки В.Петрова, що для ефективності пошуку необхідне поєднання "напрацювань цілої низки суспільних наук"[12].

Розгляд окремо етносу і етнічності немовби відсторонює їхній давній зміст. У давньогрецькій мові: "Этнос, эос…1) общество, группа, толпа…сословие …племя, народность, народ, 6) языческие племена, язычники, 7) род…" слово "эос…привычка, обыкновение, обычай"[13], а від нього, як відомо, є назва "етика", корінь якої в часі зародження звичаїв, взаємовідносин і, виходить, разом з тим етнічності. Зміст поняття "автохтонність" розкривають давньогрецькі слова "автос" і "хтон", що разом дають пояснення: сам ґрунт, сама земля, сам край[14], отже, говорять про походження від місця. Очевидно, автохтонності надавалося велике значення, якщо Геродот не оминув згадати, що "будіни – тубільці"[15]. Давній обіг названих понять доніс

© Копцюх Богдан

нам інформацію, що за словом "етнос" стоїть звичай, що виник на основі уявлення про походження групи людей від своєї землі.

Хоч основним джерелом тут виступає набуток етнографії, але, як уже йшла мова, необхідне використання й інших джерел. Розглянемо деякі найбільш виразні матеріали. У збережених прадавніх уявленнях про місцеве походження людей, чи, точніше, фрагментах цих уявлень, виділяються такі загальні елементи: про пов'язаність з місцем, про єдність місць, подібних до першого.

Перший основний елемент уявлень, пов"язаний з вірою у своє походження від місця, повсюдно зустрічається у язичницькій релігії. Він проявився і в так званій "займанщині" у подальшому. Твердження про споконвічність займання ділянок землі родами, племенами та їхніми групами, як частина випадків заявлення першості у володінні місцем, найбільше зближує з первісним усвідомленням свого зв'язку із землею походження. Поселення обов'язково пов'язувалися з власною територією, що надавало їм право на неї. Це показує архаїчна топоніміка. Недаремно В.Ташицький та польський ономаст С.Роспонд вважали, що топографічні назви хронологічно найдавніші[16].

Як випливає з фактів, самовизначення племені полягало у віднайдені групами людей способів освоєння різних ділянок суходолу. Де легко було освоїти потрібну ділянку, або знайти вдосталь пасовищ, рід прив"язувався до свого типу землі, наділеного йому етнічною історією, подібно, як іншому родові припав інший тип площини рельєфу.

Зосередженість на конкретній території, що спостерігається у багатьох топонімах, утворених в пізньому середньовіччі, наводить на думку, що це може бути наслідком попередньої усталеності "…в назвах населених місць дуже часто зустрічаються місцеві географічні терміни, зв'язані з ландшафтом місцевості…"[17] В.Петрук та О.Діброва звертають увагу на пов"язаність історичної географії з етногеографією[18].Також І.Б.Савчук пише: "Природно-географічна ніша зумовила існування притаманного лише Україні типу етнічності…"[19] Вчений вважає, що здебільшого із територією українців пов'язані "основи українногенезу та його магістральна лінія"[20]. Територіальність об'єднань людей, як ціла історична система, є у різних народів. Ми знаємо про велику групу племен галів, Галію, а в шумерів gal – "земля, місце", в "угрів" hely – "місце"[21]. На території України існувала ж Гелея, і на Прикарпатті є декілька топонімів з коренем гел-, наприклад, Геленки на Тернопільщині.

Ю.Г.Писаренко, досліджуючи старовинні народні уявлення, зробив слушне припущення, що "…людина спочатку уявлялася такою, що приходить із землі, й мати переймає народжуючу функцію від місця на землі"[22]. Наприклад, силу велета Антея давньогрецька міфологія пов'язує із походженням від землі і сили свої він відновлював від землі[23]. Надання великого значення саме землі виявляє "обряд клятви з дерном на голові. Вперше цю клятву згадує давньослов'янський переклад слів Григорія Богослова XI ст. Найцікавіше, що пізньому значенню клятви – доводити право на користування ділянкою землі передувало дещо інше – доведення належності до землі людини. Ця обрядовість мала засвідчувати ідентичність людини, саме її існування, повноправність, які в архаїчному суспільстві отримували вираз у зв`язку людини з родом, рідною землею – територією общини[24]. Я.Конєва пише, що у фольклорі українсько-польського пограниччя "Зрадою вважається ставити церкву на новому місці, де вже виросло два покоління…"[25] На основі глибокого аналізу Ю.Г.Писаренко дійшов висновку: "Мова родового суспільства не відрізняє назви роду від назви місця, – момент, що заслуговує особливої уваги…"[26].

У записах А.Княжинського "Причинки до звичаєвого права на Бойківщині" (вперше опублікованих у 1931 – 1933 рр.) читаємо: "Давнім звичаєм на Бойківщині, що загинув під кінець минулого століття, був відклик на свідоцтво землі. Коли ведено спір о межу, а одна із сторін не мала своїх свідків, могла вона посвідчитися землею. Се свідоцтво мало більшу вагу від зізнань хоч би найбільшої скількости противних свідків. Відбувалося се так: спірні сторони збиралися з одного кінця ниви. Чоловік, що бажав посвідчитися землею, йшов на другий кінець ниви. На межі, яку собі визначував (по стороні противника), викопував пласт землі (моріг) і з ним вертав до зібраних людей. Ту, заклявшися на свою правду і покликавши на свідка землю, клав пласт землі на голову й поспішаючи йшов тією межею, яку собі визначив і за яку спорив. Зібрані з жахом гляділи за ним, певні сього, що "свята землиця" покарає його наглою смертю, коли він обманув людей…"[27]

Виділимо такі ознаки: обрядовий перехід через цілу ниву, хоч ідеться тільки про межу, обрядовий перехід по межі, що нагадує перехід через ниву, цілий пласт землі, а не грудка. Вияснене тут уже спонукує нас припустити, що клялися не взагалі землею, а своєю землею (нивою, а колись місциною), і раніше спір йшов між родами всередині малого племені (чи між спорідненими сусідніми племенами) за цілу типову для них усіх місцину. Хто першим обробив окрему ділянку рельєфу – "рушив землю" (як кажуть на Прикарпатті), той міг поклястися таким чином.

Не зовсім прихильне ставлення до чужого місця, виражене у недовірі до нього (обираючи місце для оселення, звертали увагу на таке: "…щоб це місце було по можливості на цілині, де земля "спокійна" "[28]). Це ставлення до раніше займаного людьми місця існувало вже у племен. Археологічні розкопки поселень на Україні це добре показують. Й донедавна українці притримувалися настанов ще старійшин племінних родів: "не можна будувати нову хату на місці старої, хоча б трохи не посуваючись убік"[29].

Життя біля дерев спонукало до використання їх у символіці, про що можна судити з назв: "дерево життя", "дерево роду". Ми знаємо, дерево символізує силу життя, але упускаємо з виду, що тільки на своєму, не відкритому повністю місці. А "деревце" готували до весілля, а то й похорону молодої людини[30] – подій не лише особистих, але й родоплемінних. В околицях м. Перемишля готували "коровай з деревцем"[31]. Традиційний весільний хліб в давньому світогляді символізував на землі місце з деревами, що демонструє також назва ("гільце")[32]. Як дерево виростає із землі, так і людина, вважалося, походить від місця на землі.

Корнелій Тацит у розповіді про поховальний звичай германських племен відзначив головне ("єдине") у племінному світогляді: "Похорони у них позбавлені всякої пишності; єдине, чого вони дотримуються, це – щоби при спаленні тіл знаменитих мужів використовувалися певні породи дерев"[33]. На великій території, навіть на площі в декілька квадратних кілометрів є відносно недалеко одне від одного місця для вологолюбних, сухостійких, світлолюбних, тіневитривалих дерев, для яких потрібний різний за якістю ґрунт. Тобто, слід саме місцинного світогляду тут наяву. Очевидно, багато які з давніх місцинних уявлень на той час вже віджили, але такий, на думку вчених, надзвичайно консервативний звичай, як поховальний, це зберіг. Звернімо увагу, що, за словами Корнелія Тацита, племена германців "…славлять породженого землею бога Туістона"[34]. Виходить, що релігія племен мала відношення до території, притому, коли в "бога" зв`язок з великою територією, то в його "синів" відповідно були її окремі місця – "діброви і гаї"[35]. Як ми дізналися, давні германці вважали, що бога їхнього усіх породив різноманітний земний простір, то одне з них плем"я семіонів свій початок пов'язувало з сином бога і гаєм: "…їх плем'я найдавніше і прославлене; що їхнє походження і справді відходить в далеке минуле, підтверджується їхніми священнодійствами…Благоговіння перед цим гаєм проявляється у них…Всі ці релігійні приписи зв'язані з уявленням, що саме тут почалося їхнє плем'я…"[36] Також підкреслена вказівка на давність, і свідчення цієї давності дають нам зрозуміти, що в часи Корнелія Тацита племінний світогляд уже помітно зникав.

Поселенці серед лісів спалювали покійників, а люди відкритих просторів – ховали трупопокладенням, отже, залежно від особливостей території. Враховуючи давнину поховальних звичаїв, можна побачити в цьому зв"язок з архаїчними уявленнями про автохтонність.

В час Амміана Марцелліна (IV ст. н. е.) доходили уже слабкі відголоски про той період, коли складалася племінна система, бо для нього глибокий історичний зміст цього світогляду уже був втрачений: "…знамениті "сини землі" не виникли із лона землі…я маю на увазі тих, кого називали "спартами", так як вони несподівано появилися в різних місцях…і, на думку стародавності, яка схильна до перебільшень, вийшли із землі"[37]. Під словами "вийшли із землі", "появилися в різних місцях", мабуть, йшлося в міфології про пов`язаність з різними місцями. Уявлення про походження від землі, напевно, уже згодом стало паралельним до усвідомлення кровного походження.

Доцільно тут коротко зупинитися на фактах, що прояснюють ситуацію з територіальністю племен, у якій теж можемо знайти пояснення уявленням про автохтонність. Давня писемна історія здебільшого опосередковано розповідає про неї, як і взагалі давні автори. Ще Гомер писав: "…місто…феакіян, що жили віддавна в широкополянній землі Гіперейській…"[38] Оскільки плем'я – жителі, звісно, не однієї поляни, то слова Гомера можна вважати вказівкою на

поширеність в названій землі площ полян, як типу місцин. Згадаймо також, що в час становлення стародавнього Риму, сусідні пагорби там, де він виник і розбудувався згодом, займали поселення різних племен[39]. Прокопій Кесарійський зауважив, що гуни-кутригури використовували тільки частину полів за Танаїсом[40], а, отже, інші поля займали різні племена.

Дані археології добре ілюструють повідомлення давніх авторів. Зокрема, помічено "…тісне співіснування та посмужне проживання носіїв різних культурних традицій, що спостерігається в пізньому мезоліті…Цей феномен…не має чіткої зональної прив'язки…цілком вірогідно, що він пов'язаний з утворенням нового соціального угрупування – племені…Це наштовхує на думку про те, що на всі розглянуті складові культури життєзабезпечення закон зональності не поширюється, а їх варіабельність підкоряється дії інших, поки що не досліджених чинників…"[41] В.Д.Баран вказує, що ранньослов'янські поселення розташовані за певним правилом. В археології відоме "через-полосне розселення…племен"[42].

Археологи інколи відзначають, що поселення не було зруйноване ворогами, а піч в житлі ритуально руйнували при покиданні його. І.Мисюк записав прикарпатську старовинну пісню про весільне гільце (деревце), де є такі слова: "У глухім лісі зрубано В нові двори внесено"[43]. Весільне гільце зрубали на новому місці ("у глухому лісі"), отже, це символізувало, що новому родові (а молодого ж називають князем, подібно, як називав літописець старійшину "в роді своєму" – Кия[44]) належить інше місце і поселення ("в нові двори"). Зазначено, що не в один двір, а в двори. Це побажання заснувати ціле родове поселення. Автором "Повісті минулих літ" застосовано слово "місце", так до племені і до кожного роду, наприклад, полян: "…існували поляни і жили кожен із родом своїм на своїх місцях"[45] .

Поселення культури карпатських курганів мали окремі групи могильних пагорбів. М.Ю.Смішко розповів: "На деяких могильниках було простежено розташування курганів у двох або трьох відокремлених одна від одної групах. Так, на могильнику біля Глибокої…кургани були розташовані в кількох групах…біля Нижнього Струтиня дві групи…"[46] Біля "Глибокої" (Глибоцький р-н Чернівецької області) археологи виявили: "Поселення на лівому високому і правому пологому берегах безіменного струмка, притоки р. Котовиця…"[47] Біля сусіднього з Глибокою села Михайлівка теж існувало: "Поселення на правому березі р. Малий Котовець…", а біля сусіднього села Слобідка – поселення на мисі між потоками[48]. Звернімо увагу, що поселення на однакових (правих) берегах є на річках з дуже подібними назвами, а відоме ж плем'я котинів. Отже, згадані поселення культури карпатських курганів знаходяться на місцях трьох типів: на лівому високому березі, на правому пологому, на мисі між потоками. Відповідно залишені і окремі групи курганів. А в Нижньому Струтині (Івано-Франківська область) знаходяться дві групи курганів тому, що в цьому селі відомі тієї ж самої культури: "Поселення по обох берегах безіменного потоку в уроч. (урочищі. – Б.К.) "Селища"…"[49] Ю.Тарнович, збирач історичних переказів лемків, зустрівши сліди звичаєвості епохи групи поселень, що наприкінці І тисячоліття злилися в село, зауважив: "Ще сьогодні бачимо в наших селах на Лемківщині окремі части…які творять одне село…"[50] Так етнічна пам'ять місцевого населення допомагає нам переконатися, що поселення племен були місцинними.

Місцина, як назва окремого на рельєфі місця, достатнього за площею для розташування поселення, забезпечення його землею, вважалася древніми також причетною до самого походження людини, адже і предок скіфів Таргітай, за Геродотом, був сином головного бога – Папая (теж, мабуть, бога земель при річках, бо В.П.Петров писав, що па у балтів означає річку[51]) і дочки бога Борисфена[52] – ріки саме скіфів. Як видно з цього, уявлення про автохтонність передбачало, як походження від території (ніби безпосередньо від землі), так і через бога території. Спостерігати це допомагає ще другий елемент прадавніх уявлень про єдність місць, подібних з першим.

Існують факти, які дають підставу припустити, що звичні місця вважали у глибоку давнину ніби продовженням першого місця, звідки походить етнос, адже постійно зростала потреба в просторі для оселення та занять в межах територіально-господарського комплексу певного типу.

Своя земля вшановувалася племенем як божество, і донедавна наголошували, що вона свята (про що вже була мова). Язичницьку релігію племен можна, в цілому, віднести до фетишизму. Все, що нагадувало свою землю, ставало ритуальним: чи то грудочка землі – "чер-

вона гірка"[53], чи "гільце", чи писанка. Орнаментальний мотив писанки "безкінечник", очевидно, символізує велику подібність місць племені, ніби це одна територія, тільки продовження найраніше освоєного племенем місця на значних просторах, так як на них поширюється неужитково-етнонімна топоніміка. Він графічно дуже нагадує: 1) орнамент на давньослов'янських горщиках, 2) звивини русла річки чи потоку та й прибережних смуг землі, на яких і були поселення. Напевно, писанка символізує типову місцину племені і поширеність таких місць.

Невідомо, чи вже звернули увагу дослідники на подібність писанки до чуринги. Писанка – фетиш, це типово племінний символ землі. Доказом племінної символіки писанки виступає факт, що були здавна традиційні (тільки свої) писанки в різних селах. О.Кіращук, дослідник орнаментування покутської писанки, пише: "Пригадую, як малим вчув дивну тоді для мене сердиту фразу бабусі на якусь нетрадиційну писанку для її села: "То не наше!"[54]

Вважалося, що писанка концентрує багато необхідного для людини: "…в Карпатах побутує повір`я, що любов існуватиме доти, доки писатимуть писанки." Тетяна Кара-Васильєва і Тадей Карабович пишуть про магічно-сакральний зміст писанок[55]. Відомо, що писанку дарувала дівчина своєму судженому, "червоним яйцем обкочували тричі могилку"[56], дарували в інших особливо урочистих випадках, був цей предмет на почесному місці в хаті у святкові дні. В гуцулів збереглося повір'я, що доти "Дідок первовічний" буде перемагати зло – "Гаргона", аж "Доки будут писанчєрі писанки давати"[57]. Що писанка не тільки красивий подарунок, свідчить і ще такий глибоко архаїчний звичай: "Символічності писанка набуває на Проводи. Культ померлих, що дійшов до нашого часу, позначує писанку як символ…Адже за традицією її несуть на могили близьких і там кладуть в руно барвінку як культову жертву"[58]. А ще існує звичай кидання скорлуп крашанок на воду для рахманів. В.Шухевич записав від гуцулів переказ: "Рахмани се наші кревні"[59]. М.Максимович розповів про "…качання червоних яєць, яке так люблять по всій Русі. У багатьох місцях України дівчата виходять після обіду на Юрія качати крашанки в поле на житах і там закопують їх у землю…"[60].

Автор цієї роботи не поділяє думки про те, що писанка символізує сонце, тому що на писанках, де є "найдавніші образи", відоме також "дерево життя"[61]. Коли ж дерево, Куст символізують, як ми мали змогу переконатися, порослу лісом і кущами підвищену територію. Писанка виглядом свого видовженого верху нагадує невисокий пологий горб, і подібне підвищення, як елемент ландшафту, придатне для життя, господарювання. Відомо, що в українців форма Землі уявлялася також і "як яйце"[62]. Також і в міфах стародавніх греків сказано, що "богиня" знесла "світове яйце"[63]. З життям на землі пов"язані давні орнаментальні мотиви писанки. Існують ще промовистіші факти про символізування писанкою плодючості землі: "…повернувшись із церкви, господар заходив у хлів і освяченим яйцем торкався голови худоби, "щоб водилось і плодилось". Покладене на підвіконні яйце мало запобігти пожежі, а закопане в землю мало забезпечити добрий урожай"[64]. Ця згадка про плодючість зближує писанку з чурингою. Бойки розповідали: "…якби блуд чепився, а пригадає собі з ким на пущення ділився яйцем – опам`ятаєсь, вийде на добру дорогу"[65]. Пов"язаність ритуального яйця з орієнтуванням на території за допомогою протиставлення невідомого місця відомому – слід пошуку в племінну епоху знайомої (типової) ділянки. Г.Булашев підкреслив, що велика повага до землі "подекуди (у Вінницькому, приміром, повіті) межує з обожненням"[66]. Отже, як ми бачимо, мало місце вшанування своєї племінної землі. Писанки були поширеними у багатьох країнах: "До XVIII ст. писанки були знані в цілій Європі та Західній Азії"[67].

Орієнтацію на поширеність найбільше придатних для оселення місцин одного типу і, що важливо, традиційних, відображає топонімічна проза. В.Сокіл у книзі "Народні легенди та перекази українців Карпат" зазначив: "У Карпатах, наприклад, багато топонімів зі словом "поляна", до якого прикладається сюжет про освоєння серед лісів і гір ділянки землі"[68]. Також цей автор зауважив, що значна частина сюжетів топонімічних переказів пов"язана з особливостями ландшафту." Тут доречно буде навести слова археолога В.Коноплі, наприклад, про топографію поселень ще енеолітичної культури лійчастого посуду, яка сягнула західних областей України: "У сфері практичних знань особливо велику увагу приділяли знанню навколишньої місцевості…"[69]

Отже, рання етнічність у прадавніх уявленнях про автохтонність пов'язана з походженням людини, племені від землі (місця, де воно виникло). Можна висловити припущення, що вся

етнічність пов'язана з територіальністю в розвитку людства. Підставою для цього є уже хоча б те, що й нині про людину можуть традиційно сказати: "це син… краю" чи "це син…землі".

Цінним джерелом для дослідження ранньої етнічності виступає міфологія. На відміну від знань про генетичне походження людини, уявлення про походження від території виникло у дуже глибокій первісності, і його потрібно ще реконструйовувати, що є одним з основних завдань етнології.

---

[1] Хоменко М. "Етнос" чи "етнічність"? (До питання пошуку базової категорії етнології) // Етнічна історія народів Європи. – К., 1999. –Вип. 1. – С. 85.

[2] Геродот. Історія. – К., 1993. – С. 393.

[3] Иордан. О происхождении и деяниях гетов. "Getica". – М., 2000. – С. 112.

[4] Літопис руський. – К., 1989. – С. 2.

[5] Савчук Б. Українська етнологія. – Івано-Франківськ, 2004. – С. 26.

[6] Там само. – С. 28.

[7] Там само.

[8] Хоменко М. Вказ. праця. – С. 85.

[9] Там само.

[10] Там само.

[11] Залізняк Л. Від склавинів до української нації. – К., 2004. – С. 22 – 35.

[12] Українська етнологія. За ред. В. Борисенко. – К., 2007. – С. 16 – 26.

[13] Древнегреческо-русский словарь. – М., 1958. – С. 459.

[14] Словник іншомовних слів. – К., 1974. – С. 13, 736.

[15] Геродот. Вказ. праця. – С. 123.

[16] Худаш М.Л., Демчук М. Українські карпатські і прикарпатські назви населених пунктів (відантропонімні утворення). – К., 1991. – С. 31.

[17] Бучко Д.Г. Походження назв населених пунктів Покуття. – Львів, 1990. – С. 11 – 31.

[18] Петрук В. Екзампай – сакральний центр Великої Скіфії // Історичний журнал. – К., 2005. – № 3. – С. 113 – 117.

[19] Савчук Б. Вказ. праця. – С. 39, 65.

[20] Там само. – С. 64.

[21] Стецюк В. Дослідження передісторичних етногенетичних процесів у Східній Європі. – Львів-Київ, 1998. – С. 32.

[22] Писаренко Ю.Г. Смерть Святогора: відголос передісторії людства в билинах // Український історичний журнал. – К., 1999. – № 2. – С. 135 – 138.

[23] Хрестоматия по истории древнего мира. – М., 1991. – С. 13.

[24] Писаренко Ю.Г. Вказ. праця. – С. 136.

[25] Конєва Я. Символічний простір "своєї землі" у фольклорі пограниччя // Етнічна історія народів Європи. – К., 1999. –Вип. 1. – С. 37.

[26] Писаренко Ю.Г. Вказ. праця. – С. 135 – 137.

[27] Княжинський А. Причинки до звичаєвого права на Бойківщині. Свідоцтво землі // Літопис Бойківщини. – Львів, 2005. – С. 186 – 187.

[28] Українська минувшина. – К., 1993. – С. 27.

[29] Там само. – С. 19.

[30] Українська етнологія. – С. 334 – 365.

[31] Борисенко В.К. Традиції і життєдіяльність етносу на матеріалах святково-обрядової культури українців. – К., 2000. – С. 190.

[32] Там само. – С. 189 – 191.

[33] Тацит Корнелий. Произведения в двух томах. Т.1. – СПб., 1993. – С. 814.

[34] Там само. – С. 338.

[35] Там само. – С. 341.

[36] Там само. – С. 342.

[37] Марцеллин Аммиан. Деяння // Историки Рима. – М., 1970. – С. 403 – 424.

[38] Гомер. Ілиада. – М., 1985. – С. 431.

[39] Маяк И.Л. Рим первых царей. Генезис римского полиса. – М., 1983. – С. 239.

[40] Прокопій Кесарійський. Війна з готами. – М., 1996. – С. 24.

[41] Сминтина О.В. Зональність ранньопервісних культур: дослідження, факти, теорії. – Одеса, 2001. – С. 305.

[42] Чмихов М.О., Кравченко Н.М., Черняков І.Т. Археологія та стародавня історія України. – К., 1992. – С. 293.

[43] Мисюк І. Віночок золочений. – Снятин, 2003. – С. 136.

[44] Літопис руський. Вказ. праця. – С. 4.

[45] Там само. – С. 5.

[46] Смішко М.Ю. Карпатські кургани першої половини І тисячоліття н. е. – К., 1960. – С. 59.

[47] Археологія Прикарпаття, Волині ранньослов'янського і давньоруського періодів. – К., 1982. – С. 63.

[48] Там само. – С. 62.

[49] Там само.

[50] Тарнович Ю. Мова століть: Лемківщина в переказах. – Львів, 1938.– С. 8.

[51] Петров В.П. Етногенез слов'ян. – К., 1972. – С. 57 – 58.

[52] Геродот. Вказ. праця. – С. 573.

[53] Циганок О. Традиційні вірування подолян у потойбічне життя (Рахманський Великдень) // Народознавчі зошити. – Львів, 1999. – Зошит 4 (28). – С. 531 – 532.

[54] Кіращук О. Покутська писанка // Ямгорів. – Ів.-Фр., 2005. – Ч. 13, 14. – С. 168 – 176.

[55] Кара-Васильєва Т., Карабович Т. Писанки // Холмщина і Підляшшя. Історико-етнографічне дослідження. – К., 1997. – С. 270.

[56] Українська етнологія. – С. 334 – 365.

[57] Гуцульський календар // Гуцульщина. – Верховина, 1998. – С. 70.

[58] Борисенко В.К. Обряди життєвого циклу людини // Холмщина і Підляшшя. Історико-етнографічне дослідження. – К., 1997. – С. 280 – 305.

[59] Шухевич В. Гуцульщина.Ч. 4. Вид. 2. – Верховина, 1999. – С. 247.

[60] Максимович М. Дні та місяці українського селянина. – К., 2002. – С. 47.

[61] Кара-Васильєва Т., Карабович Т. Вказ. праця. – С. 270 – 279.

[62] Булашев Г. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях. – К., 1992. – С. 414.

[63] Борейко В.Є., Грищенко В.М. Екологічні традиції, повір'я, релігійні погляди слов'янських та інших народів. – К. – М., 1997. – Т. 2. – Вип. 12. – С. 19.

[64] Кара-Васильєва Т., Карабович Т. Вказ. праця. – С. 270 – 279.

[65] Скорик М. Бойківські писанки // Літопис Бойківщини. – Львів, 2002. – Вип. 2. – С. 66.

[66] Булашев Г. Вказ. праця. – С. 414.

[67] Скорик М. Вказ. праця. – С. 66.

[68] Сокіл В. Народні легенди та перекази українців Карпат. – К., 1995. – С. 158.

[69] Етногенез та етнічна історія населення Українських Карпат / Відповідальний за випуск С. Павлюк. – Т. 1. Львів, 1999. – Т. 1. – С. 108.

В статье рассмотрены архаические представления об автохтонности, преимущественно украинцев, и на основании этого осуществлена попытка освещения сущности ранней этничности.

Ключевые слова: автохтонность, племя, соседство, предание, этничность, земля, место, этноним, топоним, территориальность.

Archaic concepts of autochthony, in particular of Ukrainians, are considered in the article, and on the basis of this attempt of covering the essence of early ethnicity is put into practice.

Key words: autochthony, tribe, society, narration, early, ethnicity, land, locality, local, ethnonym, toponym, territoriality.

Олеся ТОЛОЧКО
Київ

ДІЯЛЬНІСТЬ ФРАНЦУЗЬКОГО КУЛЬТУРНОГО ЦЕНТРУ В УКРАЇНІ (1994 – 2006 рр.)

Стаття присвячена висвітленню діяльності Французького культурного центру в Україні у 1994 – 2006 рр., проаналізовано основні напрямки роботи Центру, його внесок у розвиток українсько-французьких відносин в гуманітарній сфері.

Ключові слова: Французький культурний центр, українсько-французькі відносини, культурна співпраця.

Україна проводить багатовекторну зовнішню політику, приділяючи увагу розвитку двосторонніх відносин в політичній, торгово-економічній, освітній, науковій, мистецькій та інших сферах. Для здійснення міжнародного культурного обміну створюються спеціалізовані центри, роль яких в культурному житті України зростає з кожним роком. В Україні на даний час діють Азербайджанський, Болгарський, Вірменський, Ізраїльський, Польський, Чеський культурні центри, Литовський культурно-діловий центр "Гінтарас", Британська Рада, Українсько-японський культурний центр, німецьку мову та культуру пропагує Гете-інститут, при американському посольстві, в так званому Американському домі, працює бібліотека тощо. Проте одним з найактивніших міжнародних культурних осередків є Французький культурний центр в Україні.

Структура, завдання, досягнення, результати діяльності Французького культурного центру практично не знайшли висвітлення в сучасній науковій літературі. Є публіцистичні статті, повідомлення, присвячені окремим акціям, заходам, організованим Французьким культурним центром. Найбільш інформативною на даний час можна вважати статтю Л.Амеліної "Ближче до Франції", де авторка з мистецької точки зору описує заходи, організовані Центром, в 1992 – 1995 рр.[1] На жаль, у цій статті є деякі неточності. Наприклад, авторка називає бібліотеку та медіатеку Центру "Альянс Франсез"[2], що не відповідає дійсності.

Пропоноване дослідження має на меті висвітлити структуру Французького культурного центру в Україні, проаналізувати основні сфери його діяльності та визначити внесок у розвиток українсько-французького співробітництва. Джерелами для написання даної статті стали програми діяльності Французького культурного центру за даний період часу, матеріали ЗМІ, що висвітлювали заходи та акції, які були організовані центром, нормативні та архівні документи, а також офіційні Інтернет-ресурси.

Процес створення Французького культурного центру в Україні було розпочато ще в 1991 році із встановленням дипломатичних відносин між Україною та Францією. Проте юридичне оформлення Французький культурний центр отримав тільки із підписанням Угоди між урядом України та урядом Французької Республіки про статус та умови діяльності культурних центрів 3 травня 1994 року. Цього ж дня о 16.00 відбулося урочисте відкриття нових приміщень Центру по вулиці Горького, 104. Про важливість події вказує присутність на урочистому заході міністра у Європейських справах у Французькому уряді Алена Ламассура. Також очікували на присутність Президента України Леоніда Кравчука, про що свідчить офіційне запрошення Посольства Французької Республіки в Україні за підписом Посла Мішеля-Ів Пессіка: "Ваша присутність, пане Президенте, на цій урочистості, присвяченій франко-українським дружнім стосункам, буде великою честю й приємністю для нас і наших українських та французьких гостей. Вона підкреслить високий рівень культурних відносин між нашими двома країнами і ту важливу роль, що в них відіграє діяльність Французького Інституту". На листі збереглась резолюція: "Президенту доповідалось, визнано недоцільним. 10.05.1994"[3]. Важко зрозуміти в чому криється причина "недоцільності" участі Президента у відкритті ФКЦ, адже в цей же

© Толочко Олеся

день Ален Ламассур, в який мав "усне послання Пана Баладюра" (Премєр-міністра Французької Республіки), був прийнятий Леонідом Кравчуком[4].

Французький культурний центр розпочав свою активну діяльність на чолі з директором Бернаром Вантомом, який керував ним до 1996 року. Завдяки підписанню угоди між урядом України та урядом Французької Республіки про статус та умови діяльності культурних центрів ФКЦ отримав юридичне оформлення, було чітко регламентовано сфери його діяльності, права та обов'язки. Українська сторона використала домовленості, закладені в угоді, лише у 2005 році, відкривши Український культурно-інформаційний центр у Парижі. Брак коштів, соціально-політичні проблеми гальмували процес створення українського культурного представництва. Проте, саме в Посольстві України у Франції було створено перший у світі український культурний центр.

Відповідно до домовленостей, центри мали сприяти розвитку відносин між Україною і Францією в галузях культури, освіти, виховання, науки, техніки, комунікації, співробітництву між вищими навчальними закладами, ознайомленню громадськості з цінностями і досягненнями кожної з обох держав у цих галузях (стаття 2). У документі чітко визначена сфера діяльності центрів, до якої відносилися: проведення заходів у галузі культури, освіти, науки й техніки в Україні і у Франції; організація конференцій, колоквіумів та інших зустрічей; організація спектаклів, концертів та виставок; демонстрація фільмів і аудіовізуальних матеріалів; прийом наукових співробітників, лекторів, діячів культури та мистецтва країни, що направляє; поширення інформації про культурне життя, наукові та технічні досягнення держави; забезпечення роботи бібліотеки, читального залу, салону аудіовізуальних засобів, надання у тимчасове користування друкованих і аудіовізуальних матеріалів культурного, наукового та технічного характеру; публікація та розповсюдження інформаційних програм, каталогів та інших матеріалів культурного, освітнього, наукового та технічного характеру, а також проведення консультацій; публікація та розповсюдження інформаційних програм, каталогів та інших матеріалів культурного, освітнього, наукового та технічного характеру; вивчення мови, методика викладання і знайомство з культурою держави, що направляє, співробітництво в галузі підготовки кадрів. За домовленістю сторін центри можуть брати участь або виявляти ініціативу в інших видах діяльності (стаття 5)[5]. Підтримка діяльності культурних центрів юридично закріплена також у статті 3 Угоди про культурне, науково-технічне співробітництво між Урядом України та Урядом Французької Республіки[6], яка була підписана відповідно до Договору про взаєморозуміння та співробітництво 19 жовтня 1995 р., чинності дана угода набула 10 квітня 1996 р.

Спектр діяльності ФКЦ дуже широкий – це і художні виставки, театральні вистави, музика, балет, кіномистецтво, фотографії, наукові лекції та дискусії. Особлива увага приділялася сучасному мистецтву. Французький культурний центр сприяв розвитку зв'язків між установами та митцями Франції та України задля досягнення довготривалої співпраці. При підготовці мистецьких та культурних заходів ФКЦ використовував експертну думку та підтримку французької Асоціації сприяння мистецькій діяльності (AFAA), Паризької організації при Міністерстві закордонних справ та Міністерстві культури.

Керівники Центру надавали увагу всім сферам культури. Вперше, зображувальне мистецтво Франції широко було представлено виставкою графіки "Основа – папір", яка проходила у вересні 1994 року в Українському домі у Києві та в Одесі. В експозиції були представлені роботи Анрі Мішо, Матта, Андре Массона, Альбера Бітрана, Жоржа Ортнера, Фері Іскана, Маргаріт Пазко, Колетт Дебле та Франсуа Дека. Відома в Європі художниця Колетт Дебле, ще двічі відвідувала Україну зі своїми експозиціями: у вересні – жовтні 1997 року в Києві експонувалася її виставка під назвою "Намальовані жінки", а у травні наступного року – "Золотий вік". Україну зі своїми виставками відвідали такі митці зображувального мистецтва як Олів'є Дебре "50 років естампів", Ан Горубен "Вулиці Монпарнасу, Паризький щоденник", Мішель Розію "Тавромахія", Луї-Рене-Берж "Різець", Жан-Мішель Альберол "Я не П'єро, я Фердинанд" (шовкографії), Жан-П'єр Плендр "Слюга туш", Тіберій Сільваші "Вибух кольорів", Крістіан Цаймертр "Століття Цаймертра", Крістіан Буйє "Що ми бачимо?", Крістін Жан "Ансамбль", Тоні Сульє "Подорожі", Філіп Апелуаг "Tino-Tine", Ксав'є Галь "Решітки"[7].

Французький культурний центр також організовував виставки українських митців. Наприклад, виставка кераміки Л. Красюк, живопису О.Чепелик, графіки студентів Академії мис-

тецтв м. Києва та Львівської Академії мистецтв, живопис вінницьких художників, гравюри Сергія Якутовича[8]. Проте, пропагування українського мистецтва, як в Україні, так і у Франції не є основним завданням Французького культурного центру[9].

За сприяння Французького культурного центру прихильники фотомистецтва мали змогу ознайомитися із роботами таких французьких майстрів як Клавдій Слубан "Навколо Чорного моря – зимові подорожі", Віллі Роніс "Отвори", Дельфін Дюр'є, Ерік Вазолтер "Зі сходу на схід: інше дитинство", Бенуа Жіземберг "Руанда", Робер Дуано "Свято", Жульє Гольдштайн "Чотири брами України"[10]. Виставки ж українських фотохудожників головним чином були присвячені французьким мотивам, наприклад: В. Гелярека "Віддзеркалений Париж", І.Терещенка "Люкембурзький сад", Сергія Шведенка та Інни Федотової "Погляд на Париж", Євгена Бавчара "Шляхом Бальзака"[11]. Були і спільні українсько-французькі проекти, наприклад, "У просторі Дюбюффе"[12] француженки Ніколетти Монтальбені та українки Олени Голуб, присвячений пам'яті французького представника "арт-бруту" Ж.Дюбюффе (1901 – 1985 рр.).

Отже, впродовж 1994 – 2006 рр. Французький культурний центр організував та провів близько 200 виставок живопису, естампів, плакатів, коміксів, скульптур, фотовиставок тощо.

Одним із пріоритетних напрямків у багаторічній діяльності ФКЦ була організація концертів класичної та сучасної музики для українських слухачів Зусиллями центру було створено українсько-французьку програму музичних вечорів із залученням музикантів обох держав. Часто музика французьких композиторів звучала у виконанні українських музикантів. Незабутніми були враження від концертів Заслуженого симфонічного оркестру Державної телерадіомовної компанії України з диригентом Ліонелем Столярю, Національного симфонічного оркестру України з диригентом Теодором Кучаром, Дніпропетровського камерного оркестру "Пори року" із скрипалем – Послом Франції в Україні Домініком Шассаром, Фредеріком Пелассі, Аленом Дабонкуром, Полем Майора, Еріком де Сажем, Еріком Лебреном та багатьма іншими французькими музикантами. Незвичайними для українських слухачів були концерти органної та старовинної музики епохи Середньовіччя, Відродження і бароко у виконанні французьких ансамблів "Музиканти з Лувру", "Алегрія", "A Sei Voci"[13]. В такий спосіб, Французький культурний центр сприяв розвитку відносин між українським та французьким мистецьким музичним світом.

Велике значення в культурі Франції XX ст. посідає кіномистецтво, з яким широко знайомив українських шанувальників Французький культурний центр. Щотижня, а то й двічі на тиждень, відбувалися покази французьких фільмів у приміщенні Французького культурного Центру та в кінотеатрах-партнерах Центру – "Кінопанорама", "Дружба", Кінотеатр ім. Чапаєва. Завдяки програмі "Мандрівний кінематограф" ретроспективи французького кіно відбувалися в багатьох містах України – Києві, Львові Одесі, Донецьку, Дніпропетровську, Славутичі та інших.

Фільми об'єднувалися тематично у ретроспективи, наприклад: ретроспективи французького кіно 80-х років, фільмів Саші В'єрні, Аньє Варди, Алена Делона, панорама французької комедії, 50-та річниця Каннського фестивалю, місяці документального кіно тощо. У трьох містах України – Києві, Харкові та Одесі проходив масштабний фестиваль Сержа Генсбура, у Львові – фестиваль французьких фільмів "Артишок"[14]. Цікавим був фестиваль європейського німого кіно у супроводі оркестру. Французький культурний центр був багаторічним партнером Українського кінофестивалю "Молодість" та Фестивалю анімаційних фільмів "Крок".

Крім показів фільмів, Французький культурний центр організовував зустрічі з кіномитцями – Сашою В'єрні, П'єром Рішаром, Клодом Ланцманом[15] та ін.

Пріоритетним напрямком діяльності Центру було театральне мистецтво. Французький культурний Центр з 1992 року щорічно проводив Всеукраїнський конкурс аматорських театрів, які грають на французькій мові. В ньому брали участь асоціації "Альянс Франсез", університети, інститути та незалежні колективи з усієї України. Конкурс своєю метою мав об'єднання молодих українців, що вивчають французьку мову та цікавляться театральним мистецтво, а також розвиток нової форми вивчення французької мови.

Всеукраїнський конкурс з 1996 року було розширено до 1-го Міжнародного фестивалю, який зібрав першого ж року 220 учасників. У рамках 5-го Конкурсу змагалися 19 театральних колективів з 12 міст України. Під час 1-го Фестивалю три іноземні трупи – з Бельгії, Франції та

Швейцарії виступали зі спектаклями у театрі "Молодий" та учбових закладах, де вивчалася французька мова. Наступного 1997 року для участі у 6-му Всеукраїнському конкурсі Франкомовних театрів були відібрані 12 українських колективів, а 7 зарубіжних аматорських театрів були запрошені для участі у 2-му Міжнародному фестивалі франкомовних театрів[16]. У 1998 році вперше конкурс серед українських учасників проводився у двох номінаціях: "Студенти" (вік 18 – 25 років) та "Підлітки" (14 – 18 років)[17].

Репертуар труп із кожним роком ставав все більш широким. Поряд із п'єсами відомих авторів, такими як Жан Кокто, Пєр де Моріва, Франсуаза Саган, Єжен Лябіш глядачів знайомили із маловідомими в Україні творами драматургів Жозіана Баляско, Іва Жаміака, П'єра Гріпарі, Анрі Ловедана.

Завдяки запрошенню Французького культурного центру, та його організації Україну відвідали театральні трупи: Театр Фронди, театр Філіпа Жанті, театр Метафора, Фрондана театр Сальюеля Розенштока, театр ляльок Арк-ан-Тер, театр Водолія, театр Віді Лозанн[18] та інші театральні трупи та актори із моновиставами.

Велику нішу в культурній діяльності французького культурного центру займає класичний та сучасний танець. Не останню роль в цьому відіграла особистість талановитого танцівника українського походження Сержа Лифаря. Україну відвідали такі балетні трупи як Атлантичний балет, "Ескіз", Декаданс та Капітоль, Хореографічний центр м. Гавр, Верхня Нормандія, Балет Сонцестій, Національний хореографічний центр Орлеана, балетні трупи Дідьє Терона та "Л'Ешаппе"[19] і багато інших танцювальних колективів. Незважаючи на організаційну складність, українські театрали в багатьох містах України мали неодноразову можливість знайомитись із французьким театральним мистецтвом, як класичним, так і сучасним. Всього Україну з виступами відвідало близько вісімдесяти театральних колективів та балетних труп із Франції.

Із зростанням уваги до французької культури з боку української громадськості, зріла ідея створення культурного сезону, яка була втілена в 2004 році. Цей фестиваль отримав назву "Французька Весна в Україні" і проходив щороку протягом квітня по всій країні. Організація великих заходів у регіонах та співпраця з численними українськими партнерами мали на меті представити найкраще з сучасної французької творчості, налагодити плідний діалог, сприяти новим спільним проектам.

Книговидання, сприяння перекладацькій діяльності з кожним роком займає все більше нішу в роботі Французького культурного центру. Разом із Посольством Французької Республіки в Україні Центр створив програму сприяння видавничій справі "Сковорода". Вона полягає у фінансовій підтримці видавців, які бажають перекладати і видавати українською мовою твори французьких авторів. Починаючи з 1992 р., у такий спосіб було видано близько ста сорока книжок. Щороку проводиться нагородження Премією "Сковорода" за найкращий переклад. Крім того, кожного року 20 березня відбувається Свято французької мови, а у жовтні Свято читання, на які Французький культурний центр запрошує французьких письменників та діячів культури. Свято читання було започатковане ще у жовтні 1989 року Міністерством культури та комунікації Франції разом із Національним центром книги з метою сприяння постійному діалогу між світовими культурами[20]. У ньому беруть участь більше 100 країн світу, в Україні це свято почали відзначати з 2001 року.

Окремою формою діяльності Французького культурного Центру є курси французької мови. Розроблено курси для всіх рівнів – від початківців до фахівців, а також курси французької мови готельного бізнесу та туризму, французька для дітей та підлітків, французька для театру. Кожного семестру на курсах навчалося близько 1250 учнів.

Слухачі курсів та всі відвідувачі ФКЦ мали змогу користуватися медіатекою, яка налічує понад 13 000 одиниць: книги, аудіо та відеокасети, CD, DVD, а також 60 видів газет та інших періодичних видань[21]. Медіатека Французького культурного центру є й "Інформаційним центром", де можна отримати інформацію про Францію, про культурно-мистецькі події, які там відбуваються, систему освіти, державні установи, туристичні центри та маршрути, про історичні та культурні пам'ятки тощо.

Діяльність Центру не обмежувалась лише Києвом, а поширювалась також на великі міста України. Організацію заходів у регіонах Французький культурний центр здійснював через ре-

гіональні французькі центри, а в регіонах, де немає французьких центрів пропонував свою культурну програму, спираючись на таку потужну і динамічну мережу, як "Альянс Франсез", яких нараховувалося більше десяти в Україні.

Французькі центри міст Дніпропетровська, Донецька, Львова та Одеси є регіональними представництвами Відділу культури та співробітництва Посольства Французької Республіки в Україні. Вони створені при місцевих установах університетах чи бібліотеках. Французький центр м. Харкова є філією Французького культурного центру в Україні, створений у 1996 році. Французький центр м. Харкова популяризує французьку мову та культуру в Харківській, Полтавській та Сумській областях. Його основними завданнями є: педагогічна допомога вчителям середньої школи та викладачам вищих навчальних закладів (семінари підвищення кваліфікації вчителів, надання методичних матеріалів); організація іспитів для отримання французьких дипломів, а також проведення підготовчих курсів до іспитів; відбір стипендіатів французького уряду, надання інформації про вищу освіту Франції, організація культурних заходів спільно з Французьким культурним центром в Україні (м. Київ).

Отже, головними принципами діяльності ФКЦ стали: запроваджувати нове, відкриваючи шляхи налагодження діалогу між французькою та українською сторонами; продовжувати діяльність у напрямках, де успішно налагоджені контакти забезпечують міцність та тривалість, як наприклад, у сучасному танці, музиці, музейній сфері, кінематографі; розвивати партнерство, зміцнюючи вже існуючі зв'язки, та урізноманітнювати його для подальшої широкої співпраці, зокрема мистецьке партнерство, партнерство з установами, спонсорами та засобами масової інформації[22].

Французький культурний центр в Україні є одним із 176 культурних центрів Франції по всьому світі, діяльність якого чітко регламентується міжнародними нормативними документами. Центр активно присутній у культурному житті Києва та України з численними культурними заходами: художніми та книжковими виставками, концертами, кінопоказами, театральним виставами, зустрічами з французькими митцями, семінарами, науковим конференціями, майстер-класами тощо. За дванадцять років своєї активної діяльності Центр організував та провів близько тисячі культурно-мистецьких заходів та акцій. Спираючись на статистичні підрахунки, можна стверджувати, що активність діяльності Центру не залежить ні від соціально-економічних, політичних, міжнародних чинників, ні від особи, яка очолювала установу. Впродовж 1994 – 2006 рр. робота Французького культурного центру в Україні характеризувалася стабільною активною діяльністю із тенденцією до поширення своєї роботи по всій території України та збільшенням кількості масштабних акцій всеукраїнського значення.

---

[1] Амеліна Л. Ближче до Франції // Всесвіт. – 1998. – № 11. – С. 145 – 150.

[2] "Альянс Франсез", заснований у Парижі в 1883 році, вже більш ніж сторіччя втілює в життя амбітний проект з поширення французької мови та культури у всьому світі через "людей доброї волі будь-яких поглядів, політичних та релігійних течій". В наш час існує світова мережа "Альянс Франсез", створених за прикладом паризького "Альянс Франсез". Вони є громадськими організаціями, що керуються місцевим правом і мають офіційне визнання паризького "Альянс Франсез". Паризький "Альянс Франсез" координує роботу цієї величезної мережі, користуючись для цього підтримкою з боку Міністерства закордонних справ Франції. Міжнародна мережа "Альянс Франсез" постійно розширюється як територіально, так і за рахунок збільшення числа франкофілів. У наш час існує 1061 "Альянс Франсез" у 135 країнах світу, де навчаються приблизно 430 000 студентів. Своїм виключним довголіттям та життєздатністю "Альянс Франсез" забов?язаний тісним зв`язкам між громадянами та меценатами приймаючих країн та французькою державою. Педагогічна місія "Альянс Франсез" по розробці інновацій у галузі викладання французької мови, як іноземної має продовження у площині культурної політики та співробітництва з Францією.

[3] Центральний державний архів вищих органів влади та управління України (Далі – ЦДАВО). – Ф. 5233. – Оп. 1. – Спр. 448. – Арк. 115.

[4] ЦДАВО України. – Ф. 5233. – Оп. 1. – Спр. 448. – Арк. 143.

[5] Угода між Урядом України і Урядом Французької Республіки про статус та умови діяльності культурних центрів // Галузевий державний архів МЗС України. – Ф. 2. – Оп. 6. – Спр. 448.

[6] Угода про культурне, науково-технічне співробітництво між Урядом України та Урядом Французької Республіки // Зібрання чинних міжнародних договорів України. – Офіц. вид. – К., 2006 – № 6. – Кн. 1, – С. 315 – 322.

[7] Програма заходів Французького культурного центру. – вересень – жовтень 1994; березень – квітень 1997; травень – червень 1997; вересень – жовтень 1997; листопад – грудень 1997; травень – червень 1998; листопад – грудень 1998; січень – лютий 1999; березень – квітень 2001; вересень – жовтень 2001; листопад – грудень 2001; вересень – жовтень 2003; травень – червень 2005; травень – липень 2006.

[8] Програма заходів Французького культурного центру. – листопад – грудень 1994; січень – лютий 1995; вересень – жовтень 1995; вересень – жовтень 1996; травень – червень 2002.

[9] Марк Саньйоль: "Ми пропагуємо свою культуру" // День, № 20, середа, 4 лютого 1998 – С. 6.

[10] Програма заходів Французького культурного центру. – листопад – грудень 1996; вересень – жовтень 1999; листопад – грудень 1999; січень – лютий 2000; травень – липень 2005; вересень – жовтень 2005; січень – березень 2006.

[11] Програма заходів Французького культурного центру. – березень – квітень 1998; травень – червень 1998; березень – квітень 1999; травень – червень 1999.

[12] Програма заходів Французького культурного центру. – листопад – грудень 2005.

[13] Програма заходів Французького культурного центру. – вересень – жовтень 1994; листопад – грудень 1994; березень – квітень 1995; травень – червень 1995; травень – червень 1996.

[14] Програма заходів Французького культурного центру. – січень – лютий 1995; листопад – грудень 1997; січень – лютий 1998; травень – червень 1998; листопад – грудень 2004; листопад – грудень 2005.

[15] Програма заходів Французького культурного центру. – січень – лютий 1995; травень – червень 1995.

[16] Програма заходів Французького культурного центру. – березень – квітень 1997. – С.2 – 3.

[17] Програма заходів Французького культурного центру. – квітень –червень 1998. – С.12 – 13.

[18] Програма заходів Французького культурного центру. – березень – квітень 1995; травень – червень 1995; вересень – жовтень 1997; січень – лютий 2001.

[19] Програма заходів Французького культурного центру. – вересень – жовтень 1996; січень – лютий 1997; травень – червень 1997; вересень – жовтень 1997; вересень – жовтень 1998.

[20] Національна бібліотека України для дітей та юнацтва. – Режим доступу: http://www.chl.kiev.ua/default.aspx?id=3676

[21] Посольство Французької Республіки в Україні. – Режим доступу: www.ambafrance-ua.org

[22] Французький культурний центр. – Режим доступу: http://www.ifu.com.ua/?s=4

Статья посвящена деятельности Французского культурного центра в Украине в 1994 – 2006 гг., проанализированы главные направления работы Центра, его вклад в развитие украинско-французских отношений в гуманитарной сфере.

Ключевые слова: Французский культурный Центр, украинско-французские отношения, культурное сотрудничество.

The article is devoted to the activity of French Cultural Centre in Ukraine in the period of 1994 – 2006, the main fields of the activity has been analyzed as well as its role in the development of Ukrainian-French relations in humanitarian sphere.

Key words: French Cultural Centre, Ukrainian-French relations, cultural cooperation.

Стелла ОНИЩУК
Київ

МОЛОДІЖНА СУБКУЛЬТУРА СТРЕЙТ-ЕДЖ В УКРАЇНІ

У статті розглядаються особливості норм моралі та поведінки київських представників субкультури стрейт-едж на початку XXI століття. Автор з'ясовує причини, що спонукають молодих людей ставати стрейт-еджерами.

Ключові слова: стрейт-едж, субкультура, панк, здоровий спосіб життя.

Молодіжні субкультури є невід'ємною складовою сучасної урбаністичної культури. Нерідко молодих людей, які належать до неформальних субкультур, старше покоління не розуміє й навіть осуджує. Упереджене ставлення до "неформалів" не в останню чергу пов'язане зі способом життя, який ведуть представники багатьох субкультур. В даній статті йтиметься про субкультуру стрейт-едж, яка виникла в межах субкультури панків і основою ідеології якої є здоровий спосіб життя.

"Стрейт-едж" (від англ. straight edge – чіткий кут) – одне з відносно нових явищ. Ця субкультура виникла у США в 1980-х роках в середовищі субкультури панків. Характерними рисами поведінки членів субкультури є відмова від наркотиків, алкоголю, тютюнопаління й випадкових статевих зв'язків. Назва "стрейт-едж" походить від однойменної пісні вашингтонського гурту "Minor Threat" про дозвілля без алкоголю, наркотиків та тютюну. Наприкінці 1980-х рр. ідеї стрейт-еджу поширилися також і у Західній Європі.

В Україні більшість молодіжних субкультур, в тому числі й субкультура стрейт-едж, досі малодосліджені. Загальну інформацію про субкультури можна знайти в підручниках з соціології, культурології, соціальної психології[1]. Окремі публікації з цієї теми надруковані у молодіжних та культурологічних часописах[2]. Більшість публікацій присвячена теоретичному осмисленню субкультур як соціального явища, короткому огляду історії та основних ознак. За кордоном молодіжні субкультури почали досліджуватись ще з 1980-х рр. Останнім часом опубліковано чимало праць, присвячених субкультурі панків, в яких йдеться й про зародження та розвиток субкультури стрейт-едж[3].

Завдання даної статті полягає в аналізі основних ідеї та життєвих принципів представників субкультури стрейт-едж. Джерелом дослідження теми послужили, в основному, польові матеріали, зібрані автором у Києві протягом останніх трьох років.

Стрейт-еджерів можна розпізнати по особливій символіці – зображенню хреста на тильній стороні долоні. Цей символ з'явився в 1980-х рр. у США, коли неповнолітнім панкам, які відвідували концерти, при вході до клубів охоронці малювали на руці хрест. Це робили для того, щоб їх одразу відрізняли бармени і не продавали алкогольні напої. Згодом хрест на руці прибічники стрейт-еджу почали добровільно малювати на знак відмови від алкоголю. Іншим символом субкультури є зображення трьох хрестів, що означає три принципи стрейт-еджу – не пити, не курити, не вести безладне статеве життя.

Перша інформація про субкультуру стрейт-едж почала потрапляти в Україну наприкінці 1990-х років, але тоді її ідеологія не знайшла багато прихильників. Активізація субкультури відбулась на початку 2000-х років, коли доступної інформації стало значно більше.

До субкультури стрейт-еджерів належать виключно чоловіки. Про це свідчили всі опитані нами респонденти. Таку ситуацію вони пояснювали тим, що жінки мають слабку силу волі і часто не можуть протистояти негативним впливам. Серед опитаних нами 40 представників субкультури панків кожен шостий був стрейт-еджером.

До стрейт-еджерів належать переважно молоді люди у віці 16 – 25 років. За нашими спостереженнями, дуже часто належність до цієї субкультури не є тривалою. Порушення принципів субкультури автоматично виключає людину з її членів.

© Онищук Стелла

Опитані нами респонденти одностайно наголошували на відсутності розшарування у субкультурі, підкреслювали рівність її членів: "… ми ж не політична партія, щоб у нас структура була"[4]. Проте автор, спираючись на власні спостереження, виділив серед представників субкультури три основні групи. Вони характеризуються терміном приналежності людини до цієї субкультури. До вищої категорії належать стрейт-еджери, з 3 – 5-річним стажем. Вони користуються чималим авторитетом не лише серед однодумців, а й серед інших представників субкультури панків. До другої категорії належать люди з невеликим стажем – до 2-х років. До третьої категорії відносяться новачки, а також люди, які то залучаються до субкультури, то виходять з неї. Останні підлягають суворій критиці як з боку постійних стрейт-еджерів, так і з боку решти представників субкультури панків.

З часу виникнення субкультури стрейт-едж її ідеї не зазнали істотних змін. До сьогодні головними принципами залишається відмова від наркотиків, алкоголю, тютюнопаління та безладних статевих зв'язків. На запитання "чому ви обрали для себе ідеї стрейт-еджу?", майже всі респонденти відповіли, що це трапилось внаслідок переосмислення способу життя, який вони та їхні друзі вели раніше. Типовими були такі відповіді: "… мені набридло в якийсь момент вести дуже лайновий спосіб життя"[5], "…я був не дуже вражений наочним прикладом своїх друзів"[6]. Категоричну відмову від речовин, що викликають залежність, стрейт еджери пояснюють ще й тим, що вживання алкоголю, тютюну тощо навмисно нав'язане суспільству компаніями, що виробляють дану продукцію та зацікавлені у збільшенні обсягів її реалізації: "…просто, знову ж таки, наркотики, алкоголь, сигарети – це заробіток на людських слабкостях"[7]. Всі респонденти були переконані у тому, що навіть вживання алкогольних напоїв у невеликій кількості або лише під час урочистих подій є першим кроком до деморалізації людини і в решті решт призводить до алкоголізму. "Я вважаю, що все одно, з часом вживання алкоголю переходить у щось більш серйозне"[8].

Ідея стриманості у статевих зв'язках не означає відмову від сексуального життя в цілому. Стрейт-еджери засуджують саме випадкові зв'язки, які, на їх думку, є аморальними та демонструють неповагу до протилежної статі. Вони вважають, що насправді високодуховна особистість в змозі протистояти тваринним інстинктам.

Поширенням ідей стрейт-еджу представники субкультури майже не займаються. Час від часу вони виготовляють листівки та брошури, в яких містяться заклики приєднатися до стрейт-еджу, описуються переваги який він несе людині. Більшість стрейт-еджерів не схвалює насильницьку діяльність своїх колег за кордоном (погроми магазинів, що торгують алкогольною продукцією тощо), вважаючи це не ефективним засобом у боротьбі з пияцтвом і наркоманією. За словами респондентів, справа полягає не в існуванні алкогольних заводів чи наркоділків, а в самих людях, які вживають алкоголь та наркотики: "…я не підтримую радикальний стрейт-едж. Це не врятує світ, суспільство, людей від згубного впливу наркотиків та алкоголю"[9]; "…що не громи там якісь магазини… це не вдарить по сумлінню самих людей, їх самоконтролю. Алкогольний бізнес, сигаретний… можна зупинити лише одним шляхом – якщо люди перестануть це вживати"[10]. Найдієвішим методом переконання людей вони вважають власний приклад: "…ми своїм прикладом намагаємось… нормальні люди і самі до цього прийдуть"[11]. Також стрейт-еджери скептично ставляться до вступу до антиалкогольних організацій. Зі слів респондентів, для стрейт-еджерів участь в акціях подібних організацій не є обов'язковою "…кожен повинен проводити свою власну акцію"[12].

Стрейт-еджери, як і решта панків, беруть активну участь у проведенні панк-концертів. За даними респондентів існує група людей, які постійно займаються організацією концертів. Вони належать до "еліти" київської панк субкультури, мають налагоджені контакти з музичними гуртами та адміністраціями клубів. 70 – 80% отриманих від продажу білетів грошей отримує власник клубу. Члени музичних гуртів ставляться до цього нормально, тому що більшість займається музикою не заради грошей, а щоб проявити свій талант: "…немає такого явища, що гурти вимагають гонорар. Просто, якщо приїжджають якісь гурти з-за кордону або інших міст, то в основному … намагаються …оплатити їм проїзд"[13].

На сьогоднішній день постійного місця проведення концертів у Києві немає. Їх проводять там, де дешевше – на репетиційних базах гуртів, у дешевих кафе, іноді у приміщеннях промислових підприємств та складах. Найчастіше концерти проводились у невеличкому кафе "Со-

кіл" (вул. Бережанська, 4-а), або на репетиційній базі на території Київського ремонтного заводу (вул. Василенка, 1).

Відмінною рисою цих концертів є те, що на них не існує "кордону" між виконавцями і глядачами. Дуже часто у залі немає сцени. Завдяки цьому між виконавцями і глядачами існує тісний зв'язок. "Це не просто так, це один з принципів панку. Всі рівні – ті хто грає і ті хто слухає. Ми всі – одна сцена"[14]. Учасники гуртів нерідко вступають у діалог зі слухачами під час свого виступу. "Через мікрофон ти можеш поділитися з усіма присутніми своїми думками, ідеями, тим що тебе турбує…"[15].

Традиційним для концертів є так званий "слем" – агресивна штовханина серед глядачів. Один з респондентів так описав це дійство: "…це просто рухи, якісь хаотичні, коли люди просто… один з одним штовхаються… пхаються…гасають, скачуть… що завгодно…бісяться просто!"[16], "…це коли всі "місяться" біля сцени. Можна штовхатися плечима ліктями, стрибати, обнявшись з ким-небудь за плечі або просто влітати у натовп з розгону – це весело!"[17] За нашими спостереженнями, така розвага часто закінчується синцями, а іноді і вибитими зубами. Не всі слухачі беруть участь у "слемі" – основна частина стоїть осторонь.

Протягом 2006 –2008 років подібні заходи проводилися не дуже часто, в середньому раз на місяць. У 2009 році панк-хардкор концерти відбувалися частіше – раз на два тижні. Вартість білету на концерт залежить від приміщення, де він проводиться і від кількості приїжджих гуртів, яким потрібно оплатити проїзд і складає від 30 до 70 грн.

На київських концертах виступають як столичні гурти, так і гурти з інших міст України, переважно Чернігова, Івано-Франківська, Львова, Харкова, Одеси й Севастополя. Останні два роки все частіше Київ відвідують зарубіжні гурти – з Росії, Білорусії, Польщі, Чехії, Словаччини Франції, Німеччини, Нідерландів, США, Канади. Це пов'язано із розширенням і зміцненням контактів представників київських панків з однодумцями з-за кордону.

Майже всі представники "стрейт-еджу" займаються музичною творчістю і є учасниками різних музичних гуртів. Грають переважно панк і хардкор (один з поширеніших жанрів панк-року) музику. Але суто "стрейт-едж" гуртів у Києві немає, натомість, за словами респондентів, таких гуртів багато в Одесі та Севастополі, де стрейт-еджерів набагато більше в місцевих панк спільнотах.

Неодмінною складовою проведення дозвілля стрейт-еджерами є відвідування концертів в інших містах України. Частіше відвідують міста, в яких найкраще налагоджені зв'язки однодумцями: Чернігів, Львів, Івано-Франківськ, Харків, Одесу, Севастополь. Останні три – чотири роки представники субкультури почали також виїжджати на концерти та фестивалі поза межі України. Найпопулярніші серед них "Флафф-фест" у Чехії, "Даром" у Литві.

Стрейт-еджери дотримуються загальноприйнятих у суспільстві норм поведінки, хоча існують деякі нюанси. Наприклад, вони не схвалюють показову демонстрацію належності до субкультури, оскільки це викликає сумніви у щирості переконань. Що стосується новачків, то до них у стрейт-едж компаніях ставляться дружньо, всіляко намагаються підтримати та захистити від решти панків, які нерідко глузують з людини, яка щойно стала стрейт-еджером.

До людей, які мають шкідливі звички, стрейт-еджери ставиться з жалем, але рідко намагаються переконати їх відмовитись від них. Також стрейт-еджери зазначають негативний вплив алкоголю на представників субкультури панків в цілому: "…спочатку люди чимось цікавляться, друкують "зіни" (скорочено від англ. magazine – самвидав журнали) всякі… організовують акції, читають щось ідейне, а чим більше стає алкоголю, тим весь цей панк-рок перетворюється для них у звичайну тусню"[18], "…алкоголь вбиває мозок, люди перестають думати і намагатися щось робити, це стосується всіх, як там… ну якогось Васі-сантехніка, так навіть й самого правильного анархіста"[19].

На підставі опитувань автор дійшов висновку, що панки по-різному ставляться до ідей стрейт-еджу. Більшість вважає, що принципи стрейт-еджу породжені юнацьким максималізмом і є прагненням виділитися серед інших панків. Це підтверджують і самі стрейт-еджери: "…у них улюблена розвага – погнати на стрейт-едж"[20], "…стрейт-едж культура викликає дуже багато стьобу"[21].

Багато представників панк субкультури ставляться з повагою до стрейт-еджерів. У випадках, коли стрейт-еджери і звичайні панки належать до однієї компанії, простежується певне

відмежування одних від одних у процесі спілкування: "коли ми всі разом, наприклад, кудись їздимо, то завжди… як би розбиваються на дві компанії: ті, що бухають і ті, що не п'ють"[22].

Серед представників київських стрейт-еджерів поширене захоплення екстремальними видами спорту – сноубордингом та скейтбордингом, велосипедним мотокросом (BMX). "Стрейт-еджери більше займаються цим ніж, якісь там алко-панки, у них напевно здоров'я більше…"[23].

Хоча серед київських стрейт-еджерів не дуже поширена практика графіті, але як зазначив один з респондентів, "…іноді стрейт-еджери полюбляють пописати "sXe" на своєму райончику"[24].

Оскільки стрейт-еджери належать до панк субкультури, на них поширюються й притаманні всій субкультурі особливості зовнішнього вигляду. Представники стрейт-еджу чимало уваги приділяють одягу і намагаються слідувати моді американського хардкор-панку 1980-х рр. Дуже популярними є шорти до колін, часто широкі з накладними кишенями з боків. До плечового одягу відносяться футболки, реглани з капюшоном. Також носять сорочки, переважно картаті, які одягають поверх футболок. Картаті сорочки були перейняті з суто американського хардкор-стилю і набули популярності зовсім недавно. Часто носять футболки з назвами гуртів, які купують на концертах на "дістро" (від англ. distribution – продаж, поширення). У колористиці переважають темні тони, часто носять одяг кольору хакі.

Стрейт-еджери люблять носити кеди (зазвичай фірм Vans і Converse), скейтерські кросівки. З 2008 року в моду увійшли кросівки нових моделей фірми Nike, тому що виконані в стилі кросівок 1980 – 1990-х рр., які носили перші американські виконавці панк-хардкор музики.

Зачіски стрейт-еджерів не відрізняються різноманітністю. Як правило, роблять короткі стрижки, дехто заплітає дреди (зачіска, що має ямайське походження; волосся розділяють на окремі пасма в які вплітаються нитки, їх обробляють воском і обпалюють. Позбутися дредів можна лише зрізавши волосся під корінь). До головних уборів належать – кепки і шапки. Серед прихильників стрейт-еджу не прийнято користуватися прикрасами чи аксесуарами. Пірсинг майже не поширений, натомість роблять тунелі – розтягують дірки у мочці вуха.

Характерним для стрейт-еджерів є носіння одягу з особливою символікою, наприклад, футболки, значки й нашивки з написами "Straight Edge", "Drugs free" (вільний від наркотиків), "Poison Free" (вільний від отрути), які виготовляють власноруч. Багато стрейт-еджерів малюють хрест на зворотній стороні долоні, але роблять це переважно під час концертів та інших масових панк заходів. Як і серед решти представників панк субкультури, поміж стрейт-еджерами поширені татуювання, як монохромні так і кольорові. Характерним є татуювання, зображення якого символізує приналежність до руху стрейт-еджерів. Зазвичай це написи – "True till death" (істиний до смерті), абревіатура "sXe" та три хрести, які символізують основні принципи стрейт-еджу. За спостереженнями автора, якщо у 2006 році такі татуювання були рідкістю, то сьогодні стрейт-едж татуювання має чи не кожний представник субкультури. Слід зазначити, що через привабливість символіки, багато київських панків стають на деякий час прибічниками стрейт-еджу. "Просто подобалось хрести помалювати на долонях… і ще є люди, які хрести використовують для декорації своїх ніків в Інтернеті, а коли у них запитуєш, вони відповідають – ні ми не стрейт-еджери"[25].

Сьогодні стрейт-едж набуває все більшої популярності серед молоді, вийшовши за межі власне панк субкультури. Ідеї і частково спосіб життя стрейт-еджерів переймають представники інших субкультур.

---

[1] Швачко О.В. Соціальна психологія: навч. посібник для студ. непсихол. спец. вузів. – К., 2002. – С. 23 – 24; Онуфріева Н.М. Социальная психология: курс лекций. – К., 2000. – С. 34 – 45.

[2] Зінчук В. Мас-медії та політична соціалізація молоді // Незалежний культурний часопис "Ї". – № 38. – Львів, 2004. – С. 36 – 40; Щепанська Т. Теорія субкультур. Там само. – С. 96 – 102; Тіттлей М. Новий підхід до теорії молодіжної субкультури // Незалежний культурний часопис "Ї". – №24. – Львів, 2002. – С. 3 – 16.

[3] О'Хара К. Философия панка. – М., 2006. – С. 176 – 189; Duncombe S. Notes from Underground: Zines and the Politics of Alternative Culture. – London-New York, 1997. – P. 140 – 149; Steven Blash American Hardcore. – Los Angeles, 2001. – P. 89 – 96.

[4] Зап. автором в березні 2006 р. у м. Києві від Романа К. 1989 р. н.
[5] Зап. автором в березні 2006 р. у м. Києві від Бузько А. 1985 р. н.
[6] Зап. автором в травні 2009 р. у м. Києві від Михайла 1986 р. н.
[7] Зап. автором в березні 2009 р. у м. Києві від Галицького Ю. 1987 р. н.
[8] Зап. автором в травні 2009 р. у м. Києві від Михайла 1986 р. н.
[9] Зап. автором в травні 2009 р. у м. Києві від Романа 1986 р. н.
[10] Зап. автором в березні 2006 р. у м. Києві від Вознюка О. 1986 р. н.
[11] Зап. автором в травні 2009 р. у м. Києві від Михайла 1986 р.н
[12] Зап. автором в березні 2006 р. у м. Києві від Антона 1989 р. н.
[13] Зап. автором в березні 2006 р. у м. Києві від Шмигони П. 1987 р.н
[14] Зап. автором в грудні 2008 р. у м. Києві від Володимира 1986 р. н.
[15] Зап. автором в березні 2006 р. у м. Києві від Вознюка І. 1986 р. н.
[16] Зап. автором в березні. 2006 р. у м. Києві від Шмигони П. 1987 р.н
[17] Зап. автором в грудні 2006 р. у м. Києві від Вартиванова І. 1990 р. н.
[18] Зап. автором в березні 2009 р. у м. Києві від Жванко І. 1987 р. н.
[19] Зап. автором в березні 2009 р. у м. Києві від Дарини 1988 р. н.
[20] Зап. автором в травні 2006 р. у м. Києві від Романа К. 1989 р. н.
[21] Зап. автором в травні 2006 р. у м. Києві від Бузько А. 1985 р. н.
[22] Зап. автором в травні 2006 р. у м. Києві від Бузько А. 1985 р. н.
[23] Зап. автором в грудні 2008 р. у м. Києві від Аліка 1989 р. н.
[24] Зап. автором в березні 2008 р. у м. Києві від Каріни 1985 р. н.
[25] Зап. автором в березні 2008 р. у м. Києві від Романа 1989 р. н.

В статье рассматриваются особенности норм морали и поведения киевских представителей субкультуры стрейт-едж. Автор выясняет причины, по которым молодые люди становятся стрейт-еджерами.
Ключевые слова: стрейт едж, панк, субкультура, здоровый образ жизни.

The article describes the specific features of moral and behavior of representatives of straight edge subculture in Kyiv. Author analyzes the reasons why young people join the rows of straight edge crew.
Key words: straight edge, punk, subculture, healthy way of life.

Юрій ЛАТИШ
Київ

НОВИЙ ПОГЛЯД НА ІСТОРИЧНИЙ ШЛЯХ ЧОРНОГОРІЇ

[Рецензія на книгу: Živko M. Andrijašević, Šerbo Rastoder. Istorija Crne Gore: od najstarijih vremena do 2003. – Podgorica: Centar za iseljenike, 2006. – 527 s.]

Книга Живка Андріяшевича та Шербо Растодера – це перша спроба історіописання в незалежній Чорногорії. Невеличка гірська країна на південному Сході Європи лише 2006 року проголосила свою незалежність і одразу зіткнулась з потребою створення схеми власного минулого. Рецензована праця стала першим однотомним дослідженням історії Чорногорії від найдавніших часів до сучасності після виходу наприкінці XIX ст. книги Дж.Поповича "Історія Чорногорії" (Белград, 1896).

На відміну від України, де узагальнюючі праці з'являються щороку чи не в кожному вищому навчальному закладі, комплексних досліджень з історії Чорногорії було небагато. Найвідомішим з них є "Історія Чорногорії" у 3-х томах, 4-х книгах (Тітоград, 1967 – 1975). Популярна книга Я.Йовановича "Створення чорногорської держави і розвиток чорногорського народу – історія Чорногорії від початку VIII ст. до 1918 р." (Цетіньє, 1948; 2-е вид., Подгоріца, 1995) не містила повного викладу чорногорської історії. Зрозуміло, що незважаючи на велику наукову цінність цих видань, представлена в них історична концепція та методологія дослідження потребували модифікації з урахуванням змін у суспільстві та історичній науці.

Після 1991 р., коли Чорногорія входила до складу оновленої Югославії, з'явились "Коротка історія Чорногорії" Ж.Шчепановича (Подгоріца, 2002) та "Ілюстрована історія чорногорського народу" Р.Ротковича (Подгоріца, 2003), було видано багато історичних джерел та написано низку монографій з історії Чорногорії. Таким чином виникли сприятливі умови для написання узагальнюючої праці.

Структурно рецензована книга складається з двох частин "Чорногорія від найдавніших часів до Балканських воєн" (автор – д-р Ж.Андріяшевич) та "Чорногорія у XX ст." (автор – д-р Ш.Растодер).

Довгий час чорногорці сприймались як частина сербського етносу. За даними перепису 2003 р., майже 32% населення країни вважає себе сербами, в той час як чорногорці складають 43%. Справді, на Балканах, де протягом плину історії відбувались постійні міжетнічні контакти, відсепарувати власний шлях від долі народів-сусідів, в тому числі й сербського, навряд чи видається можливим. Особливо зважаючи на те, що формування окремішності сербів, хорватів та боснійців відбувалось на основі релігійного, а не етнічного принципу. Оскільки чорногорці, як і серби, переважно сповідують православ'я, то етнічні кордони між двома націями доволі умовні.

Автори подають минувшину своєї батьківщини в тісному зв'язку із європейською історією. Появу чорногорців на Балканах вони датують початком VII ст. разом з іншими слов'янськими народами, а прабатьківщиною вважають Полаб'я, або простір від Карпат до Дніпра та Дністра.

Історія Чорногорії була трохи подовжена, проте в розумних межах. Якщо раніше, першою чорногорською державою вважалось королівство Зета (друга половина XI ст.), то тепер – Дукля. Її згадує Костянтин Багрянородний, але достовірні відомості щодо історії цієї держави маємо з кінця X ст.

Через усю працю червоною ниткою проходить ідея чорногорської державності. І це невипадково, адже з усіх народів регіону лише чорногорцям вдалось відстояти свою незалежність у боротьбі проти Османської імперії. Унікальність чорногорської державності полягає ще й в тому, що вона виростає з православної церкви. Подібні паралелі можна відшукати і в історії України, зокрема в середині XVII ст., коли митрополит П.Могила теж претендував на політичне лідерство серед православних Речі Посполитої. Та на заваді цим планам стало

© Латиш Юрій

козацтво. В Чорногорії протягом XVIII – першої половини XIX ст. світська та духовна влада зосереджувалась у руках цетінських митрополитів з династії Петровичів-Негошів.

В книзі наведено новий погляд на стосунки з Белградом у XX ст.: від включення Чорногорії до складу Королівства сербів, хорватів і словенців до протистоянь Й.Тіто – М.Джилас та С.Мілошевич – М.Джуканович. Відбувся процес "реабілітації" останнього чорногорського монарха князя (з 1910 р. короля) Ніколи (1860–1918). Якщо раніше йому дорікали за втечу з країни після поразки у Першій світовій війні, то тепер детронізація короля і "об'єднання" з Сербією в складі Королівства СХС 1918 р. розцінюється як акт, що призвів до національного розколу на прибічників об'єднання єдиного (сербського) народу під скіпетром сербської династії Караджорджевичів ("білашів") та прихильників самостійного розвитку країни ("зеленашів").

Прикметно, що автори не зациклюються лише на історії державності, а широко висвітлюють економічну, соціальну історію, чорногорську культуру тощо.

Поява праці Ж.Андріяшевича та Ш.Растодера свідчить про оформлення чорногорського бачення своєї історії.

Зміст збірників "Етнічна історія народів Європи" за 1999 – 2009 роки*

1999 рік

Випуск 1

Борисенко М. Урбаністичні процеси в українській літературі 20-х років. 3

Бочан О. В.Гнатюк про етнокультурні паралелі українців і словаків у Закарпатті. 5

Вербич С. Географічні назви Карпатського регіону й проблема їх етнолінгвістичної інтерпретації. 8

Гоман Ю. Етнічні процеси в степах Північного Причорномор'я в IX – XIII століттях. 12

Гримич М. Типологія етнічних процесів (комунікативна методика). 15

Дячук Л. Проблема національної ідентичності українців в міфоісторичних концепціях XVII та початку XIX століть. 19

Зан П. Боснійці: етноконфесійна, етнополітична чи етнічна спільнота? 24

Кожолянко А. Освітні програми українсько-буковинської спільноти у Канаді. 27

Кожолянко Г. Українці Сибіру: стан, проблеми та перспективи. 29

Кожолянко Я. Стан і перспективи української освіти в степових провінціях Канади 70 – 90-х років XX століття. 32

Колодюк І. Найголовніші свята зимового циклу в Іспанії. 33

Конєва Я. Символічний простір "своєї землі" у фольклорі пограниччя. 36

Костюченко В., Крочак Е. Особливості етносоціального складу міського населення Проскурівського повіту Подільської губернії (перша половина XIX ст.). 38

Машенко С. Українці в Криму: етнодемографічні аспекти (VII – XX століття). 41

Медвідь Ф. Консолідація української модерної нації: проблема збереження етнічної ідентичності. 44

Мирончук А. Роль козацько-старшинської самосвідомості у збереженні та відстоювання національних прав та особливостей України другої половини XVIII століття. 48

Непомнящий А. П.А.Фалев – исследователь єтнографии народов Крыма. 50

Павлишин А. Этнокультурные процессы в среде русских и украинцев Нижнего Подунавья в в XVIII – XIX веках. 53

Pekka Hakamies. The Role of Folklore in Maintaining Identity Among a Karelian Group in Eastern Finland. 56

**Склав В.Пилипенко.*

Попик С, Небельський В. До питання про збереження української етнічності на Балканах. 60

Пригарин А. Субэтнические группы русских Юго-Восточной Европы. 53

Рейтерович І. Етнографічні дані про слов'ян в творах ранньовізантійських істориків VI – VII століть. 66

Ситник С. Соціальні процеси та етнічна самосвідомість українського суспільства 60 – 70-х років XX століття. 71

Терешко Ю. Словацьке питання у політичному житті Чехословаччини другої половини 40 – 60-х років XX століття. 74

Тимчик Н. Етнографічні надбання членів Південно-Західного відділу Російського географічного товариства. 79

Хоменко М. "Етнос" чи "етнічність"? (До питання пошуку базової категорії сучасної етнології). 83

Ціпко А. Семантична структура образу "світового дерева" в давньоукраїнському світогляді. 86

Чеканов В. Питання ранньосередньовічної етнічної історії Південнх слов'ян у науковому доробку Т.Д.Флоринського (1854 – 1919). 90

Шевченко Н. Національно-релігійні підвалини Ольстерського конфлікту. 94

Випуск 2

Бенько Н. До питання походження української народної релігійної пісні. 3

Виноградська Г. Семантико-функціональні особливості основних елементів українських зажинків. 6

Вовчак А. Фольклор як репрезентація українців у колі європейських народів. 11

Воропай І. Духовні аспекти в сучасній архітектурі Черкащини. 17

Ганчев А. Традиции взаимопомощи в болгарских селах Южной Бессарабии (первая половина XX века). 23

Грябан В. Вогонь у лікувальній магії українців. 26

Данильчук М., Дмитренко А. Традиційне сукняне і хутряне вбрання Волині і Полісся. 30

Дмитренко А. Продукти бджільництва в обрядовому житті Волині і Полісся: воскова свічка. 35

Захарченко Г. Уявлення про душу, смерть та потойбічний світ в світогляді слов'ян (за матеріалами експедицій на Одещині). 40

Зимина Т. Троица в Псковской области (по материалам экспедиций 1995 – 1996 гг.). 45

Кісь О. Особливості соціалізації дівчаток в українській сім'ї XIX – початку XX ст. 49

Колесник Н. Фольклорні антропоніми як джерело реконструкції найдавніших форм протоукраїнського міфологічного світогляду. 56

Комаринська З. Соціальна та етнокультурна адаптація некорінного населення Винник у громаду міста у другій половині XX ст. 61

Коваль-Фучило І. Традиція голосіння в похоронному ритуалі слов'ян. 65

Кухаронак Т. Сучасны стан і тэндэнцыі развіцця традыцыйнай каляндарнай абраднасці у беларусау. 69

Левчук О. Прогностичне начало в українському дитячому фольклорі "Чи йтиме дощик над нашою пашницею?" 74

Мандебура-Нога О. До питання про культ рослин у весільній обрядовості українців. 77

Марусенко В. Своєрідність орнаментики іконостасу доби українського бароко. 81

Маховская И. Семантика ритуалов, связанных с рождением ребенка. 84

Мисько Ю., Чучко М. Відображення пережитків язичницьких вірувань населення Буковини в церковних документах XVIII – XIX ст. 89

Набок Л. Колекція скринь Переяслав-Хмельницького державного історико-культурного заповідника. 93

Пастух Н. Зоологічний код у похоронних голосіннях слов'ян (зозуля). 98

Петрова Н. Традиційні ігри та розваги в дошлюбному спілкуванні українців і росіян Одещини. 102

Пригаріна Т. Функціонування традиції у святковій обрядодії. 107

Прокопьева Н. Символическое выражение жизненной энергии в традиционной одежде восточных славян (русских). 111

Романова О. Порівняльні аспекти демонічних уявлень в народних замовленнях. 116

Стефанович С. Символіка українського рушника. 120

Титовец А. Контексты фольклорной традиции. 124

Ткаченко В. До питання про дослідження та історичний розвиток писанки. 129

Фісун В. Репліки коронаційних медалей у вигляді жіночих прикрас на території України XVIII – XIX ст. 133

Шарая О. Почитание предков в архаической обрядности славян (на примере Пинского Полесья). 137

Холодная В. Пространственно-временной аспект в ритуальном "формировании" мужского статуса на первом этапе социализации в традиции украинцев Карпат конца XIX – начала XX вв. 141

Юсова Н. Мотив "хміль" у вишивці західної буковинської Наддністрянщини кінця XIX ст. 148

Юсов С. Нарочиті кам'яні хрести (до проблеми типологічних груп української хрестології). 151

Крук І. Хранатоп "Трыдзевятага царства" ў структуры беларускіх рытуальна-абрадовых комплексаў. 154

Випуск 3

Агафонова Т. Традиционные элементы в костюме липован Южного Подунавья первой половины XX века. 4

Бондарчук Г. Поляки в системі адміністративного управління Подільської губернії на рубежі XVIII – XIX століть. 7

Бурнусус К., Василенко В. Национально-этнические особенности материальной культуры причерноморских немцев (на материалах Буго-Днестровского междуречья). 11

Головчак Н. Прояв національної ідентичності в іменах (на прикладі власних імен німецького населення Закарпаття). 15

Гончаров В. Правовое положение еврейского меньшинства в Украине (конец XIX – начало XX века). 19

Горбань Т., Устименко В. Російська національна спільнота в системі міжетнічних відносин в Україні. 24

Гошовська К. Зміни в етнічному складі населення Закарпаття у першій половині XX століття. 29

Ішуніна Н. Румуни в Україні: київське товариство румунської культури "Петру Мовіле". 32

Куля Ф., Петрище П. Сім'я, церква і школа – триєдина домінанта збереження своєї самобутності німцями Закарпаття. 35

Макаренко Н. Деякі особливості міжетнічних стосунків у закарпатському регіоні України. 39

Мордвінцев В. Поява та поширення старообрядництва в Україні. 42

Мотреску О. Обряди з плугом у новорічній обрядовості молдаван та румун Буковини. 49

Мусаева У. Деятельность Крымского научно-исследовательского института языка и литературы по изучению крымских татар (1925 – 1940). 52

Олійник З. Еволюція свідомості росіян щодо кордонів своєї держави. 57

Погребинська І. Українсько-єврейські взаємини у Галичині у кінці XIX – на початку XX сторіччя. 61

Подольський А. Місце єврейської освіти в полікультурному просторі України. 66

Пронь Т. Збереження етнічної ідентичності національних меншин Півдня України: досвід 20-х років і сучасність. 75

Червінський С. Етнічно-злочинна суть націонал-соціалістичної системи пропаганди нацистської Німеччини щодо України в роки Другої світової війни. 80

Чугріна О. Міжетнічні відносини в Україні: проблеми і шляхи їх розв'язання. 86

Аладжов А. Культурные контакты праболгаров на Кавказе и Северном Причерноморье. 92

Гаскевич Д. До питання про рівень етновизначальної інформативності археологічного інвентаря пам'яток кам'яного віку. 97

Damyanov M. Greek settlements in barbarian lands (towards the problem of ethnic interpretation). 102

Індиченко Г. Етнокультурна диференціація первісного населення (за матеріалами території України). 106

Калајџиеска Ж. Комани круја – материална култура, етногенеза . 110

Лысенко С. Ареалы типов артефактов и динамика культурно-исторических процессов эпохи поздней бронзы в северной Украине. 113

Павлов Б. История болгар VII века. 119

Петрова В. Българските традиции в производството на глазирана керамика. 123

Піоро В. До питання про походження населення степової України доби енеоліту та раннього бронзового віку в світлі минулих та сучасних етнологічних досліджень. 128

Славчєв В. Контакты между культурами северо-востока Балканского полуострова в среднеэнеолитическую эпоху (по археологическим данным). 131

Сминтина О., Прігаріна П. Етнічні процеси в ранньослов'янському культурному середовищі у V – VII століттях: археологічний аспект проблеми. 134

Узунова Р. Паметници от късната античност, свързани с присьствието на евреи по българските земи. 138

Шидловський П. Вплив оточуючого середовища на формування матеріальної та духовної культури пізньопалеолітичних общин мисливців на мамонтів Східної Європи. 142

2000 рік

Випуск 4

Скрипник Г. Етнографічні аспекти творчості Тараса Шевченка. 4

Федас Й. Вертеп і "Козак Мамай". 13

Смоляр Л. Історія середньої професійної освіти жінок Наддніпрянської України в другій половині XIX – початку XX століття. 16

Литвин С. Погромник чи захисник євреїв: найсуперечливіша проблема петлюріани в українській історіографії. 23

Балюн О. Сучасні міжнаціональні україно-єврейські відносини. 29

Донік О. Просвітницька діяльність родини Терещенків в Україні. 34

Бондарчук П. Профспілки УСРР й українізація освіти (1920-ті рр.). 40

Мирончук А. Традиції козацько-старшинського автономізму другої половини XVIII століття: стан історіографічної розробки. 44

Борисенко М. Ідеологічна криза більшовизму в українській літературі 1920-х років. 50

Назар'єв Є. Про питання протогенезу греків України. 54

Гримич М. З історії української системи спорідненості. 59

Швидкий В. Діяльність О.Г.Лотоцького у вирішенні проблеми української церкви (1917 – 1919 рр.). 65

Швидкий С. Традиційні раціональні засоби лікування рослинного походження українців Південної Слобожанщини. 71

Проскурова С. Етнографічна Комісія ВУАН та її роль у вивченні чумацтва (1921 – 1931). 75

Ішуніна Н. Етнокультурне відродження греків: Київське грецьке товариство "Еллада". 80

Копаниця Л. Популярна або "третя література" в рукописних співаниках XVII – XVIII століття. 84

Галушко К. Уявлення В.Липинського про природу нації в контексті європейської правої політичної думки (1920-ті рр.). 89

Вергунов В., Сайко О., Михайлюк О. Дослідні установи Полтавщини початку XX ст. при сільськогосподарських школах. 94

Остапенко О. Наукова спадщина Павла Чубинського: вивчення і збереження. 97

Помпео Л. Гуманістична етнографія в Посланні щодо релігії і жертвопринесень давніх прусів Яна Сандекія Малекія (Мелетіуса). 103

Калакура О. Правовий статус етнічних меншин України. 109

Босий О. Знакові функції тканини в звичаєво-обрядовій сфері українців (семантичні паралелі "крижмо" – "саван"). 114

Пономар Л. Особливості Західнополіського народного вбрання та його назв. 117

Михайло Пазяк (Некролог). 121

Випуск 5

Залізняк Л. Заселення Півночі Східної Європи за даними археології. 4

Михайлова Р. Шийні гривни в прибалтійсько-фінській та волинській середньовічній традиції. 10

Тищенко К. Ранні фінські запозичення з індоєвропейських мов. 13

Непокупний А. Фінське слово в українській мові: лайба на воді та на суходолі. 17

Mari Mäki-Petäys. Border heroism in the Life of Aleksander Nevskiy. 22

Мирончук А. Фінляндське дворянство в законодавчій Комісії зі створення нового Уложення 1767 – 1774 рр. 28

Johannes Remy. The National Development of Finns and Ukrainians under Russian Empire. Some Comparative Aspects. 31

Коник О. Фінське питання в депутатських запитах в III Державній думі. 39

Слюсаренко А., Пивовар С. До проблеми зародження національної державності в Україні та Фінляндії (спроба історико-порівняльного аналізу). 43

Савченко Г. Українська військова рада Гельсінгфорсу в 1917 році. 48

Папакін Г. Доля національної еліти України та Фінляндії на зламі епох: Павло Скоропадський і Карл Густав Маннергейм. 53

Пилипенко В. Відносини між Україною та Фінляндією (1918 – 1921 рр.). 59

Володченко Ж. Типові тенденції у розвитку музичної культури України і Фінляндії (включно з XX століттям). 64

Пекка Хакаміес. Фактор порубіжжя в етнічних взаєминах населення Східної Фінляндії. 69

Прігаріна-Тхоржевська Т. "Передсвято" в структурі календарної обрядовості слов'янських та фінно-угорських народів. 74

Борисенко В., Войцехівський О. Етнокультурна ситуація на Підляшші (за матеріалами експедиції 1997 року. 77

Гримич М. Міжетнічні контакти в Галичині у сфері звичаєвого права (XIX – перша третина XX ст.). 81

Сисин О. Зміни етнічного складу Львівщини в другій половині XX ст. 87

Тупик О. Язичницькі мотиви в українських народних казках про тварин. 90

Проскурова С. Чумаки як виразні носії ментальності та етнічного архетипу українця. 94

Мотричук Р. Використання когнітивного підходу при дослідженні національного характеру. 99

Третяк К. Західні та східні впливи на архітектуру України. 102

Рубльова Н. Національний чинник у взаєминах світської влади і Римо-католицької церкви в Україні (перша третина ХХ ст.). 107

Олійник З. Брест-Литовські переговори як зовнішній чинник національної політики РКП(б) щодо України. 110

Божко О. Українці на фронтах громадянської війни. 1917 – 1921 рр. 113

Автушенко І. Вплив комуністичного тоталітарного режиму на культурний розвиток України (1920 – перша половина 30-х рр.). 118

Красножон Н. Русифікація національних меншин України (1944 – 1953). 123

Петровський В., Терес Н. Етнополітична складова як суттєвий фактор сучасних українсько-російських взаємин (західні інтерпретації). 126

Ішуніна Н. Товариство "Україна – Фінляндія": історія створення, діяльність, перспективи. 131

Випуск 6

Сергійчук О. Мовна ситуація у вищих навчальних закладах України (1955 – 1965). 4

Макар О. Українці в Канаді та етнічна термінологія в 1890-х – 1930-х роках. 8

Соґу Гонґ. Порівняльний аналіз українських та корейських весільних обрядів. 15

Федас Й. Композиція вистав лялькового вертепу. 23

Борисенко В., Стишова Н. Осінні традиційні свята українців Північного Підляшшя. 29

Гримич М. Методологічні засади вивчення систем спорідненості. 35

Дмитрієва В. Традиційна родильна обрядовість Півдня України (на прикладі греків Приазов'я). 39

Ситник С. Про роль міграційних процесів у трансформації етнічної самосвідомості українців другої половини ХХ ст. 41

Орлик В. Дослідження проблем суверенітету молдаван в Україні у 20 – 30-х роках ХХ ст. в зарубіжній історіографії. 46

Грибоєдов С. Міжетнічні процеси в Україні доби гетьманату. 51

Литвин С. Архівні джерела про допомогу С.Петлюри Галичині у 1919 році. 55

Назар'єв Є. Ісламізація візантійського населення Малої Азії в епоху Сельджукидів. 61

Розовик Д. Позашкільна культурно-освітня робота в Україні у 1917 – 1920 роках. 65

Завальнюк О. З історії Кам'янець-Подільського державного українського університету. 68

Мельник Е. Видавнича справа в Україні в період Директорії. 73

Дмитрієв В. Діяльність Севастопольського Градоначальства (1873 – 1900 рр.). 78

Ляшенко О. Співробітництво України із структурами ОБСЄ та Ради Європи. 81

Пилипенко В. Українці у Фінляндії на початку XX століття. 86

Вергунов В. З історії створення Інституту землеробства Української академії аграрних наук. 88

Перерва В. Російське самодержавство і церковне життя Київської та Фінської єпархій XIX ст. (порівняльний аналіз). 90

Випуск 7

Даниленко Н. Від Галшки Гулевичівни до "Інформаційного центру" Українських Жіночих Організацій в Національному університеті "Києво-Могилянська Академія". 4

Мацько Л., Мацько О. Роль жінки в мовному вихованні. 6

Смоляр Л. Жіночі долі в контексті історії української державності. 10

Гримич М. До питання про статус жінки в традиційному українському суспільстві. 16

Кривоший О. Участь жінок у формуванні державотворчих традицій українського народу за козацької доби (XVI – перша пол. XVII ст.). 22

Марусик Я. Шлях України до європейської інтеграції. 27

Тарнашинська Л. Жінці не досить слів, або Роксолана... в Українському Парламенті? 32

Миронець Н. Проблеми боротьби за Українську державу в творчій спадщині Олени Теліги. 35

Стаднюк Т. Олександр Якович Шульгин і українське державотворення. 40

Гонюкова Л. Софія Русова і український жіночий рух. 46

Пивовар С. Проблема зародження давньоруської державності в історичних працях О.Я.Єфименко. 50

Тупик О. Синтез язичницьких і християнських традицій у релігійній культурі українців на сучасному етапі. 54

Козьмик О. Ветерани сучасного жіночого руху на Буковині. 59

Майданович Т. Святоотцівська практика духовної брані в сучасному православії. 62

Конончук Т. 1932 – 1933 роки у творчих долях жінок України. 71

Максимюк С. Призабутий голос – сопрано Олександра Гвоздецька. 76

Сухенко Т. Інститути шляхетних дівчат в Україні в XIX столітті. 80

Вороніна О. Три жіночі портрети. 85

Мельничук Л. Жінки-гончарі Поділля. 88

Лакіза-Сачук Н. Репродуктивне здоров'я населення України у контексті соціально-демографічного розвитку держави. 91

Кобець О. Жіночий рух в Україні: питання теорії і сучасна практика. 94

2001 рік

Випуск 8

Гримич М. Дискусійні аспекти трактування терміна "звичаєве право". 4

Третяк К. Національні традиції в культовій архітектурі України. 10

Федас Й. Фольклорний театр і обряд. 14

Ремі Й. Імперська освітня політика і польське питання в Київському учбовому окрузі. Суперечка між Сергієм Уваровим та Дмитром Бібіковим наприкінці 1830-х рр. 17

Борисенко М. Топоніміка України 1920 – 1930-х років (історичний аналіз). 21

Дмитренко А. Символіка меду в родинній обрядовості українців. 26

Смоляр Л. Питання жіночої ініціативи в суспільному русі Наддніпрянської України другої половини XIX – початку XX століття. 30

Перерва В. Стосунки приходського духовенства з єврейськими шинкарями у Київській єпархії в кінці XVIII – XIX столітті. 37

Мельничук Л. Династія подільських гончарів Якима та Якова Герасименків. 41

Баздирев Е. Діяльність літніх ясел-притулків в Катеринославській губернії на початку XX століття. 47

Кругла Н. Соціально-економічні та історичні особливості становлення українського льонарства. 52

Розовик Д. Становлення національної вищої освіти і науково-дослідної праці в Україні (1917 – 1920 рр.). 55

Мельник Е. Діяльність П.Г.Клепатського в Кам'янець-Подільському державному українському університеті. 59

Завальнюк О. Софія Русова: кам'янецькі сторінки біографії (1919 – 1922 рр.). 61

Трухманова С. Динаміка кількості та складу міського населення Поділля за родом занять у 20-х – на початку 30-х років XX століття. 65

Михайлюк О. Розвиток вищої сільськогосподарської освіти на Полтавщині (кінець XIX – початок XX ст.). 71

Самарський В. Гончарне виробництво в німецьких колоніях Півдня України кінця XIX – початку XX століття. 73

Міщанин В. Лазьківські гончарі. 77

Козерод О. Допомога голодучому єврейському населенню України в період Непу (1921 – 1922 рр.). 81

Савченко Г. Польські військові формування як чинник розгортання українського руху в російській армії (березень – травень 1917 р.). 85

Вергунов В. Професор П.В.Будрін – видатний діяч сільськогосподарської дослідної справи. 89

Пилипенко В. З історії стосунків між Україною та Фінляндією (публікація брошури Г.Ґуммеруса "Самостійна Фінляндія" у Києві в 1918 р.). 92

Макаренко Н. Задоволення культурних запитів національних меншин Закарпаття: концепція, практика, тенденції. 100

Масненко В. Проблема національної свідомості в українській зарубіжній історико-політичній науці 1920-х років. 103

Диханов В. Свята Різдвяного посту в традиційному календарі болгар і гагаузів України. 110

Сергійчук В. Для увічнення українського єства. Публікація архівних матеріалів з Закерзоння 40-х років XX століття. 115

Випуск 9

Гринів О. Українська національна ідея як проблема науки. 4

Павленко В., Пивовар С. Ідея української національної державності в радянській історіографії. 9

Залізняк Л. Давньоруська народність: нова версія старого міфу. 14

Масненко В. Вплив вітчизняних історико-етнологічних досліджень на еволюцію національної свідомості українців (середина XIX – перша третина XX ст.): загальнотеоретичні аспекти. 22

Гримич М. Звичаєве право у дослідженнях Олександра Кістяківського. 28

Бевз Т. До питання про формування нації (за творчим спадком Н.Я.Григоріїва). 34

Третяк К. Українське бароко як вираз національної ідеї в архітектурі. 40

Скиба М. Філософсько-аксіологічний вимір національної ідеї в контексті еволюційної динаміки буття. 44

Гринів О. Національний ідеал людини в дослідженнях української еміграції: зміст, типологія, генеза. 49

Хакамиэс П. Понятие "народ" и история предмета фольклористики в Финляндии. 55

Реми Й. Отношения Украины с Россией в трудах Михаила Максимовича 1850-х– 1860-х годов. 60

Svynarenko A. The problem of generations in Ukraine: new lines of division in Ukrainian society? 65

Сиволап М. Про можливий внесок археологічних та індоєвропейських студій у формування українського національного міфу. 72

Тищенко К. Мовні свідчення протофінської присутності у Західній Європі. 77

Конева Я. "Національне" та "етнічне" у польській термінології. 87

Чирикало Н., Беззубець О. Спогади діячів українського національно-визвольного руху 60 – 90-х років XIX століття. 90

Сорока Ю. Переселення українців з етнічних земель і польського населення з УРСР (1944 – 1946 роки). 95

Heikkinen K. The ethnic movements of the finno-ugrian people in Russia – their reflections on the ethno-national situation in Finland. 100

Laitila T. Struggle over the Karelian language(s) and identity. 107

Vuorinen P. Family stories and their importance in the process of constructing the past and shaping identities. 111

Мащенко С. Українська етнокультурна традиція в Криму. 116

Ішуніна Н. Етнічні процеси у сучасній Фінляндії. Українці на фінляндських теренах. 119

Заремба О. Від мемуарів до етнічної історії: інгерманландська проблема і наукова думка Фінляндії (1989 – 1992 рр.). 123

Мельничук Л. Академічне українознавство та вивчення гончарних промислів Поділля у 20-х рр. XX століття. 126

Пилипенко В. Повернення українців з Фінляндії на Батьківщину 1918 р. 132.

Савченко Г. Початки українського військового руху в 1917 році в контексті ідеї національної державності. 137.

Випуск 10

Гримич М. Литовський Статут і звичаєве право.
(Про співвідношення кодифікованого права і звичаєво-правової традиції). 4

Нирко О. Доля українських кобзарів-бандуристів на Кубані. 10

Неповний реєстр кубанських кобзарів-бандуристів (складений Олексієм Нирко). 16

Стяжкина О. Сміхова культура України другої половини XX століття:
освоєння жіночого образу. 21

Борисенко М. До проблеми осмислення тоталітарної культури. 30

Китова С. Семіотика українського рушника. 34

Даниленко О. Українська еміграція в Чехословаччині (1920-і роки):
соціокультурний аспект. 37

Галько О. Традиції укладення шлюбу бойків Карпат
(кінець XIX – перша половина XX століття). 40

Мандарич Б. Анализ белорусской и македонской свадебной обрядности
в рамках коммуникационной триадической структуры Ван Геннепа. 45

Мирончук А. Програмні документи українських автономістів
другої половини XVIII століття. 48

Філінюк А. Суспільно-політичне становище селян Правобережної України
на межі XVIII – XIX століть. 51

Щербак Н. Асиміляційна політика царизму на Правобережній Україні
(друга половина XIX століття). 55

Лободаєв В. Організація та діяльність київського робітничого Вільного козацтва
(листопад 1917 – січень 1918). 58

Перерва В. Національний фактор у освітній діяльності духовенства
у Київській та Фінській єпархіях в XIX столітті. 63

Ковач Л. Співробітництво прикордонних областей України
з воєводствами Республіки Польща у 1991 – 1999 роках. 67

Лозинська І. Зерно у зимовій обрядовості українців. 70

Розовик Д. Патріотичне виховання українського народу
в процесі культурного будівництва у 1917 – 1920 роках. 75

Тучинський В. Етнокультурний розвиток молдавської національної меншини
Півдня України в другій половині XIX – початку XX століття. 80

Горбань Т. Прибалтійський етнічний елемент
в суспільно-політичному житті України на межі 10 – 20-х років XX століття. 86

Суліменко О. Українсько-німецькі взаємовпливи у господарському та культурному житті Волині (кінець XIX – початок XX століття). 89

Козерод О. Єврейська колонізація Криму в 1921 – 1926 роках. 92

Козуб Л. Погляди М.П.Драгоманова на розвиток українського національного руху в першій половині XIX століття. 95

Скиба М. Рецензія на навчальний посібник професора кафедри етнології та краєзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка д.і.н. Борисенко В.К. "Традиції і життєдіяльність етносу. На матеріалах святково-обрядової культури українців." 98

Випуск 11

Борисенко В. Політична міфологізація проблем дерусифікації в України. 4

Надольська В. Волинь на перших етнічних картах українських земель. 11

Дмитренко А. Збирання трав і архаїчні елементи світогляду поліщуків. 14

Миронець Н., Чумаченко О. Проблеми Карпатської України в науковій спадщині Микити Шаповала. 19

Соловйов О. Інтелігенція Волині і духовне відродження краю (1900 – 1914 рр.). 24

Марківська Л. Українська інтелігенція Волині у просвітянському русі міжвоєнного періоду (1917 – 1939 рр.). 28

Медведчук Н. Участь громадських організацій в українсько-польських культурних стосунках: історія і сучасність. 33

Згерська О. Шкільництво у розвитку українського суспільства XVI століття. (За матеріалами Волинського воєводства). 38

Ткачук А. Неправославна школа на Волині у XVI – XVII столітті. 43

Рудецький П. Жидичинський монастир в релігійному житті Волині XVI – першої третини XVII століття. 48

Оніщук В. Українізація Православної церкви на Волині в 20-х роках XX століття. 52

Данюк І. Михайло Грушевський про національне самопізнання та національне відродження. 57

Регульський В. Правнича думка у творчій спадщині та діяльності Костя Левицького. 61

Марценюк Р. Історіографія відродження українства на Закарпатті в 1918 – 1939 роках. 65

Таран О. Волинь у народознавчих дослідженнях Федора Вовка. 69

Воропаєва Т., Кириленко Т. Уявлення населення західного регіону України про сучасну українську ідею. 73

Сорока Ю. Етнічні українські землі першої половини 1950-х років в державній політиці СРСР і Польщі. 78

Музиченко Я. Вивезення до Німеччини етнокультурної спадщини українців під час Другої світової війни. 82

Собчук В. Етновизначальні компоненти в духовній культурі населення Берестейщини (за матеріалами календарної обрядовості). 88

Маланчук-Рибак О. Типологічна ідентичність українського емансипаційного руху жінок. 93

Онуфрійчук М. Холмська ікона Божої матері в переказах і легендах. 97

Атаманенко А., Атаманенко В. Духовна спадщина Острозької Академії. 100

Смоляр Л. Місце жінки в історії: до біографії Валерії О'Коннор-Вілінської. 105

Гримич М. Сучасний погляд на проблему волоського права. 110

Мельничук Л. Гончарні промисли Поділля на початку XX століття. 117

Савченко Г. Майбутнє західноукраїнських земель у поглядах українців російської армії (березень – листопад 1917 року). 120

Пошивайло І. Святково-обрядова культура українців: новий етап наукового осмислення (рецензія). 124

Випуск 12

Гримич М. Звичаєве право українців у дослідженнях Івана Франка. 4

Малинська Н. Історичний епос в науковій оцінці Михайла Драгоманова. 8

Дмитрієва В. Комплекс оберегів у родильно-хрестильній обрядовості приазовських греків. 11

Сорока Ю. Населення Західної України у 1939 – 1941 рр.: депортації, заслання, вислання. 16

Красножон Н. Адміністративно-репресивне переслідування вчителів України у повоєнні роки (1944 – 1953 рр.). 20

Сергійчук О. Протест українців проти зросійщення культурно-освітньої сфери в роки хрущовської "відлиги". 25

Сисин О. Окремі аспекти розвитку культури Львівщини другої половини XX століття. 29

Тупик О. Неоязичництво в Україні (на прикладі РУНВіри та Рідної Віри). 33

Васильчук В. Поселення німецьких колоністів на Півдні України наприкінці XVIII – початку XIX століття. 37

Рудницька Н. Становлення і розвиток хедерів на Волині у XIX – на початку XX століття. 41

Козуб Л. Стосунки Михайла Драгоманова з Київською громадою в еміграційний період. 45

Кобченко К. Слухачки Київських Вищих жіночих курсів: груповий портрет. 49

Галько О. Сімейний уклад бойків (кінець XIX – перша половина XX століття). 54

Мельник Е. Посилення громадсько-педагогічного руху в Україні за рідну мову і національну школу (початок XX століття). 59

Печериця Т. Етнографічні дослідження Павла Рябкова. 65

Мельничук Л. Етнопедагогічні традиції подільського гончарства. 67

Забловський А. До проблеми етнопсихологічної моделі українців. 70

Метка Л. Гончарні інструменти в історичному розвитку. 73

Розовик Д. Створення системи дошкільного виховання в Україні в 1917 – 1920 рр. 77

Завальнюк О. Вироблення концепції будівництва Українського національного університету (початок XX ст. – 1920 р.). 80

Шевченко Т. Острозький колегіум єзуїтів (1626 – 1648). 85

Верхогляд В. Українсько-австрійські політичні відносини на вищому рівні: через минуле до майбутнього. 89

Савченко Г. Етнічні межі автономії України очима військовиків українців російської армії (березень – листопад 1917 року). 93

Марчук М. Освітня політика в Україні в умовах національно-культурного відродження: етнонаціональні аспекти (1917 – кінець 1920-х років). 96

Борисенко В. Куца наша пам'ять. (Етнографічно-фольклорні матеріали про радянську владу в Україні). 101

Тарнашинська Л. Про наукову конференцію "Духовна культура українців на етнічних землях впродовж віків" (вересень 2001 р.). 103

2002 рік

Випуск 13

Умебаяші М. Обрядовість Нового року в японській етнокультурі. 5

Гаврилюк С. Реконструкція пам'яток церковної архітектури Волині у другій половині XIX – на початку XX століть. 9

Гримич М. Теоретичний доробок "Комісії для виучування звичаєвого права України". 13

Войналович В. Тоталітарний режим і етноконфесійні об'єднання в Україні (друга половина 40-х – перша половина 60-х років XX ст.). 18

Мельничук Л. Гончарство Поділля XIX – початку XX століття: історіографія проблеми. 22

Борисенко М. Радикальні концепції організації простору в тоталітарній культурі 1920-х років. 27

Дровозюк С. Питання національної свідомості селянства 20 – 30-х років XX століття в українській історіографії. 30

Федас Й. Феномен українського вертепу. 34

Темченко А. Контекстуальна семантика числа три в українських замовляннях. 38

Несен І. Міфообрядовий аспект простору у весіллі Центрального Полісся. 41

Мандебура-Нога О. Народини: вірування, звичаї, обряди поліщуків (за експедиційними матеріалами). 46

Смоляр Л. "Жіноче питання" в політичних партіях Наддніпрянської України початку XX століття. 51

Кобченко К. Вищі жіночі курси в Києві в 1917 – 20 роках. 55

Пономарьова І. Етномовна ситуація серед греків українського Приазов'я. 59

Парахіна М. Наукова спадщина Катерини Грушевської 20 – 30-х років XX століття. 62

Сівер О. Черкес (кавказький горянин): формування літературного стереотипу. 67

Галько О. Календарні різдвяні обряди бойків Карпат наприкінці XIX – першої половини XX століття. 72

Фабрика-Процька О. Лемки України: історія, політика, культура, духовність. 76

Завальнюк О. Василь Біднов – професор Кам'янець-Подільського Державного Українського університету (1918 – 1920 роки.). 81

Шевченко Т. Доми Товариства Ісуса, їх фундатори і благодійники на українських землях Речі Посполитої: 1572 – 1647. 86

Трухманова С. Про підготовку кадрів радянських спеціалістів у 20-х роках XX століття. (На матеріалах подільських міст). 93

Забловський А., Умебаяші М. Звичаї "саджати на лубок" та "убасте" в українській та японській етнокультурній традиції. 99

Нирко О. Ялтинський музей кобзарства Криму та Кубані. 102

Кочерга С. Олексій Нирко – організатор Ялтинського музею кобзарства. 105

Борисенко В. Світлої пам'яті Богдана Певного. 106

2003 рік

Випуск 14

Hakamies P. Oral History – A New Paradigm in Finnish Folkloristics.
Хакаміес П. Усна історія – нова парадигма у фінській фольклористиці. 6

Grymych M. Customary Law Conceptions of Ukrainians regarding 19th century Land Law (on the basis of legal cases concerning the "starozayimochni" [seized long time ago] in Slobozhanshchyna).
Гримич М. Звичаєво-правові уявлення українців щодо земельного права у XIX столітті (за матеріалами судових справ щодо старозаїмочних земель Слобожанщини). 11

Leppälahti M. Researching Folk Tradition in the 21st century.
Леппалахті М. Дослідження народної традиції в XXI столітті. 18

Borysenko V. Famine in Ukraine, 1932 – 1933 (on the basis of oral testimonies).
Борисенко В. Голод в Україні 1932 – 1933 років (за матеріалами усних свідчень). 22

Vihavainen T. "Forward, to Communism!" Ideological Questions in Khrushchev's Time.
Віхавайнен Т. "Вперед, до комунізму!" Ідеологічні питання в часи М.Хрущова. 29

Remy J. Ukrainian Identity in Popular Textbooks Written by National Activists, 1857 – 1863
Ремі Й. Український ідентитет в підручниках, написаних національними діячами для народу (1857 – 1863). 36

Pilipenko V., Savchenko H. Ukrainians in Finland, 1917 – 1918.
Пилипенко В., Савченко Г. Українці у Фінляндії в 1917 – 1918 роках. 46

Tyschenko K. Proto-Finnic and Indo-European Linguistic and Genetic Contacts.
Тищенко К. Протофінсько-індоєвропейські мовні й генетичні контакти. 52

Silvennoinen O. Popular Religion in the Eastern Baltics during the 17th century
Сілвеннойнен О. Народні вірування в Східній Балтиці в XVII столітті. 61

Laitila T. Culture Warfare: The Eradication of Islamic Sacred Places in the 1990s Balkans
Лайтіла Т. Війна культур: знищення мусульманських святих місць в 1990-х роках на Балканах. 66

Melnychuk L. Folk Trade in Podillia based on the Research Work of the Land's Study Centres of the 1920s
Мельничук Л. Народні промисли Поділля в дослідженнях наукових осередків краю 20-х років XX століття. 72

Kruhlova L. The Study of Historic-Ethnographic Problems in the University of St. Volodymyr in Kyiv, late 19th – early 20th century.
Круглова Л. Вивчення історико-етнографічних проблем в Київському університеті Св. Володимира в кінці XIX – на початку XX століття. 76

Voinalovych V. Ethnic and Creed Development Processes in Modern Ukraine: Tendencies and Perspectives.
Войналович В. Етноконфесійні процеси в сучасній Україні: тенденції і перспективи. 81

Olijnyk I. The "Podillian Diocesan News" on the Traditional Culture of Podollians, second half of the 19th century – beginning of the 20th century.
Олійник І. "Подільські єпархіальні відомості" про традиційну культуру подолян в другій половині XIX – на початку XX століття. 85

Ponomareva I. The Ethnic History of the Greeks of Mariupol': Problems and Prospects.
Пономарьова І. Етнічна історія маріупольських греків: проблеми та перспективи. 90

Grelka F. The Formation of Cultural Identities and Nationalism: Immigrants from Ukraine in Canada and the United States of America (1870 – 1914).
Ґрелка Ф. Формування культурної ідентичності і націоналізм: іммігранти з України в Канаді і Сполучених Штатах Америки (1870 – 1914). 94

Indychenko H. Correlation between Economic-Cultural Types and Historic-Ethnographic Communities in the Context of Ethnoarcheology.
Індиченко Г. Співвідношення господарсько-культурних типів та історико-етнографічних спільностей в контексті етноархеології. 101

Shevchenko N. "Collective Portraits" of English State-Power Holders of the first half of the 17th century in the Studies of Modern British Historians.
Шевченко Н. "Колективні портрети" носіїв державної влади Англії першої половини XVII століття в дослідженнях сучасних британських істориків. 107

Mandebura O. Mykola Sumtsov's Research of Bread and Grain Symbolism in the Family Rituals of Ukrainians.
Мандебура О. Микола Сумцов – дослідник символіки хліба і зерна в родинних обрядах українців. 110

Rozynka N. Celebrating Ferragosto in Italy (the example of Gemona del Friuli).
Розинка Н. Святкування феррагосто в Італії (на прикладі містечка Джемона дель Фріулі). 116

Poshyvailo I. Folklore Festivals in Ukraine – Guardians of Traditional Culural Heritage (Historical and Ethnologic Aspects).
Пошивайло І. Фольклорні фестивалі України: на сторожі традиційної культурної спадщини (історико-етнологічні аспекти). 120

Zablovskyi A. The Traditional Educational System of Ukrainians as an Ethnic-Psychological Concept.
Забловський А. Традиційна система виховання українців як етнопсихологічний концепт. 125

Skyba M. Traditional Culture in the Context 20th century Historical Transformations: Problems in Research Priorities
Скиба М. Традиційна культура в історичних трансформаціях XX століття: проблема дослідницьких приорітетів. 129

Nesen I. The Horse in the Wedding Ritual of Central Polissia.
Несен І. Кінь у весільних обрядах Центрального Полісся. 135

Teres N. Historical Traditions and Present National State Formation in Ukraine According to Foreign Historiography.
Терес Н. Історичні традиції та сучасне національно-державне будівництво в Україні в оцінці зарубіжної історіографії. 140

Zakharchuk O. Ukrainian Napoleon Studies: Achievements and Tasks.
Захарчук О. Українське Наполеонознавство: здобутки й завдання. 144

Iefymyshch N. The People of Finnish-Perm Ethnic Group in Ukraine.
Єфимищ Н. Народи фіно-пермської етнічної групи в Україні. 150

Koloduk I. Zoriana Boltarovych – A Researcher of Ukrainian Folk Medicine.
Колодюк І. Зоряна Болтарович – дослідниця української народної медицини. 151

Hasydzhak L. Beliefs and Traditions in Ritual Festivals of the Pryazovs'ki Greeks.
Гасиджак Л. Вірування і традиції в святах приазовських греків. 153

Motrychuk R. Meaning of the "Palytsia" and the "Batih" in Ukrainian Wedding Ceremony.
Мотричук Р. Знаковість палиці та батога в українській весільній обрядовості. 156

Випуск 15

Борисенко В. Вірування у повсякденному житті українців на початку XXI століття. 4

Гримич М. Угоди за звичаєвим правом українців в XIX – на початку XX століття. 11

Мельничук Л. Про діяльність вчених "Кабінету виучування Поділля" (1924 – 1929 роки). 19

Дмитренко А. Збирання ягід і архаїчні елементи світоглядних уявлень українців Волині і Західного Полісся. 24

Завальнюк О. Віктор Приходько і заснування Кам'янець-Подільського державного українського університету. 31

Мельник Е. Проблеми українізації вищої школи в Україні за Центральної Ради (березень 1917 – квітень 1918 років). 37

Борисенко М. Житлова криза та комунальна політика радянського уряду в Україні (1920-ті роки). 45

Олійник І. Відображення етнокультурних взаємин на Поділлі в другій половині XIX століття за матеріалами періодики. 51

Розинка Н. Різдво у звичаях та обрядах італійців (кінець XIX – початок XX століття). 56

Пономарьова І. Відображення етнокультури греків Приазов'я в колекції Маріупольського краєзнавчого музею. 63

Рудь М. Полабські слов'яни і німці наприкінці X століття. 67

Круглова Л. Внесок Товариства Нестора-літописця у створення студентського історико-етнографічного гуртка. 72

Смолинська Є. Пережитки примітивної обрядовости в українському побуті. (Передмова д-р. іст. наук. проф. Валентини Борисенко). 77

Рудницький Є. Українське весілля на Підляшьї. (В селах Гнойні, Борсуках, Старім Бублі й Луковисках, Константинського повіту, Седлецької губернії). (Передмова д-р. іст. наук, проф. Валентини Борисенко). 94

2004 рік

Випуск 16

Баранков О. Заселення німцями Чернігівщини у XVIII столітті. 6

Бачинська О. Українці та німці в південній Бессарабії: Деякі аспекти взаємодії в XIX столітті. 13

Бєлікова М. Адміністративне управління менонітських колоній півдня України (1789 – 1917 рр.). 16

Бобильова С. Система освіти в німецьких та менонітських колоніях Півдня України: становлення й розвиток (XIX – початок XX ст.). 22

Венгер Н. Менонітське підприємництво і розвиток машинобудування на Півдні України (30-ті рр. XIX ст. – 1914 р.). 29

Винниченко І., Винниченко Д. Німці в історії Київського університету. 37

Горбань Т. До питання політичних пріоритетів німців України в період національно-демократичної революції 1917 – 1920 років. 43

Дингес О., Дингес Ю. Динаміка та обсяг еміграції членів ДО НКТН "Відергебурт" до ФРН в 1989 – 2003 роках. 49

Діанова Н. Формування та розвиток німецьких колоній у містах Південної України в кінці XVIII – першій половині XIX століття. 56

Іваньков І. Німецькі колонії Півдня України та голод 1932 – 1933 років (за матеріалами Міністерства східних окупованих територій гітлерівської Німеччини). 60

Кайгер В. Німці в Україні: депресивні прояви як показники етнофункціональної дезадаптації. 67

Кришина Н., Савченко Г. Діяльність німецьких економічних організацій в Україні у 1918 році. 73

Куля Ф., Петрище П. Закарпатське обласне товариство німців "Відродження". 78

Лазар Н. Становище німецької меншини в Україні, Польщі та Словаччині (спроба порівняння). 84

Лях К. Етнокультурні контакти німецьких колоністів Півдня України у світлі лінгвістичних даних. 90

Макаренко Н., Печеніжська О. Культурне та суспільне життя німецьких поселенців на Півдні України в кінці XIX – початку XX століття. 98

Мельничук І. Магдебурзьке право Східного Поділля. 103

Миронець Н. Україна в житті та творчості Освальда Бурґгардта (Юрія Клена). 106

Надольська В. Німці на Волині: етапи розвитку діаспори
і сучасне національно-культурне відродження. 114

Огуй О. Формування німецьких колоній на Буковині у XVIII – XX століттях:
соціально-економічні та мовні аспекти. 120

Панасюк В. "Волинська політика" воєвод Г.Юзевського
та А.Ґавке-Новака 1928 – 1939 років: проблеми україно- та німецькомовної освіти. 126

Самойленко О. Наукова та педагогічна діяльність М.Х.Бунге. 132

Сиволапов В. Німецькі колонії на терені Луганської округи у 20 – 30-ті роки XX століття. 137

Сокирко О. Німецькі найманці в гетьманському війську доби Хмельниччини. 141

Стельмах С. Вчені Київського університету в німецьких університетах
(XIX – початок XX ст.). 148

Стьопченко Е. Національно-культурний розвиток німців Півдня України
у 20-ті роки XX століття. 153

Суліменко О. Волинські німці в кінці XVIII – на початку XX століття
(історіографічний огляд проблеми). 160

Фесько Ю., Савчук В. Німецькі вчені та педагоги Харківського університету
"Першої хвилі" – динаміка наукової та викладацької діяльності (1804 – 1825). 164

Випуск 17

Гримич М. Звичаї обміну в українській шлюбній обрядовості. 5

Кожолянко Г. Свято Маковея на Буковині.
Дохристиянські витоки маковеївських святкувань. 12

Конєва Я. Погляд польських етнологів XX – на початку XXI століття на магічне мислення. 16

Федас Й. Персонажі вертепу: Запорожець. 21

Зімон Г. Сакралізація землі в племені конкомба Північної Гани. 32

Пономарьова І. Аналіз особливостей мовної ситуації
при вивченні етнічної історії греків-румеїв Приазов'я. 39

Мельник Е. Ім'я Тараса Шевченка в українській школі (1917 – 1920). 47

Розовик Д. Українізація державно-адміністративної системи
в роки національно-визвольної революції (1917 – 1920). 52

Завальнюк О. Леонід Білецький – приват-доцент, декан і проректор
Кам'янець-Подільського державного українського університету (1918 – 1920). 59

Умебаясі М. Культ пращурів в календарній обрядовості японців. 65

Борисенко М. Архітектурне середовище в системі трансформації міської культури України в часи сталінізму. 71

Колодюк І. "Баба-повитуха" та її фукнції в народній медицині жителів Полісся наприкінці XIX – на початку XX століття (за експедиційними матеріалами). 77

Мойсей А. Вплив ідей європейської етнопсихологічної школи на румунських дослідників Буковини другої половини XIX – початку XX століття. 83

Забловський А. Теорія соціалізації в роботах представників психологоантропологічного напряму "етнографія дитинства". 88

Лук'яненко О. Статус чоловіка у сімейному житті українців кінця XIX – початку XX століття. 94

Крикун Ю. Діяльність "Комісії для виучування звичаєвого права України" в 1920 – 1930 роках. 99

Бартуш Д. Етнографічні аспекти виготовлення і споживання сиру у Франції. 105

Жмуд Н. Апотропеїчна функція української народної іграшки. 111

Божко Л. Поділля в дослідженнях Кабінету музичної етнографії (20 – 30-ті роки XX століття). 117

Ткаченко Т. Образ вовка в німецьких та українських віруваннях. 121

Красиков М. "Я не чоловік, а Німець". Фольклорні матеріали. 126

Гримич М. Етнолінгвістичні підходи до вивчення сороміцького фольклору. Рецензія на збірник "Українські сороміцькі пісні", Харків, 2003. Упоряд. Михайло Красиков. 133

2005 рік

Випуск 18

Hakamies P. Globalization and the Ethnic Minorities in Finland.
Хакаміес П. Глобалізація та етнічні меншини у Фінляндії. 5

Тищенко К. Тюринґи – ґерманське плем'я з гунськими зв'язками. 11

Leppälahti M. Swedish-speaking Finns in Finland: Linguistic Minority with Legal Position.
Леппалахті М. Шведомовні фіни у Фінляндії: лінгвістична меншина із законним статусом. 19

Khomenko Myk., Khomenko Mykh. National Minorities of Ukraine in the Context of the European Standards.
Хоменко Мик., Хоменко Мих. Національні меншини України в контексті європейських стандартів. 24

Ostash N. The Role of the OSCE in the Adjustment of the Crimean Tatars' Issue in Ukraine.
Осташ Н. Роль ОБСЄ у врегулюванні кримськотатарської проблеми в Україні. 31

Grelka F. Folklore as an Integrative Element of a Modern Ukrainian Ethnic National Identity.
Ґрелка Ф. Фольклор як інтегративний елемент сучасного українського національного ідентитету. 37

Izotov A. The Finnish Community in Postwar Sortavala.
Ізотов О. Фінська етнічна меншина у післявоєнній Сортавалі. 46

Silvennoinen O. Ukrainian Prisoners of War in Finland. 1941 – 1947.
Сільвеннойнен О. Українські військовополонені у Фінляндії. 1941 – 1947. 52

Grymych M. "Zhebranka" as a Ukrainian Folklore Genre.
Гримич М. "Жебранка" як жанр українського фольклору. 56

Prokurashko O. The Embroidery of the Crimean Tatars: Traditions and the Present.
Прокурашко О. Кримськотатарське орнаментальне шитво: традиції та сучасність. 60

Moisei A. Folk Calendar of Romanians in Bukovyna.
Мойсей А. Народний календар румунів Буковини. 66

Krasikov M. Ukrainian Student Subculture as Mirrored in Epigraphy.
Красиков М. Українська студентська субкультура у дзеркалі епіграфіки. 73

Гончаров О. Національні меншини України в дослідженнях учених історичного факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка. 80

Громова Н. Сучасні різдвяні віншувальні традиції села Тисів Болехівського району Івано-Франківської області. 87

Скляр В. Зміни чисельності та етнічного складу населення Донбасу: Донецької та Луганської областей (за матеріалами переписів 1959, 1989, 2001 років). 94

Reshetchenko D. The Role of the Urban Population of the Right-bank of Ukraine in the Trade of Grain in the First Half of the 19th century.
Решетченко D. Роль міського населення Правобережжя України у торгівлі зерном в першій половині XIX століття. 101

Терентьєва Н., Ішуніна Н. З історії грецької громади Керч-Єнікальського градоначальства (кінець XVIII – початок XIX століття). 107

Алієва М. Утворення азербайджанської національної меншини в Україні та діяльність її національно-культурних товариств. 115

Гасиджак Л. Субкультура студентства (на прикладі вищих навчальних закладів Полтави). 120

Осипчук О. Деякі аспекти культурного стану сучасної сільської молоді Київщини. 125

Випуск 19

Гримич М. Вінчання у весільній обрядовості українців другої половини XIX – початку XX століття. 5

Кожолянко Г. Дохристиянська основа соціалізуючих родинних звичаїв та обрядів українців. 13

Сорока Ю. Примусова депортація і насильницька система праці на західноукраїнських землях в роки німецького окупаційного режиму. 21

Казакевич Г. Кельтські мотиви в історичних переказах Закарпаття. 25

Сіреджук П. Німці Перемишля в XIV – першій половині XX століття. 31

Завальнюк О. Дмитро Багалій і творення національної університетської освіти в Україні (1918 – 1919 роки). 37

Бондарчук Я. Острозька слов'яно-греко-латинська академія – як осередок національного та духовного формування особистості. 44

Кісіль І. Поширення магдебурзького права містам Лівобережної України (кінець XVI – перша половина XVII століття). 51

Колодюк І. Замовляння в системі духовної культури українців Полісся. 57

Крикун Ю. Орест Левицький – дослідник звичаєвого права українців XVI – XVII століть. 65

Умебаясі М. Історія дослідження календарної обрядовості японців. 71

Забловський А. Програмування гендерних ролей в родильній обрядовості українців. 77

Стасюк О. Етнографія голодомору на Поділлі (на матеріалах сіл Самгородок, Красне, Софіївка Козятинського району Вінницької області). 84

Пелешко А. Роль церкви та просвітників у підготовці грецької національно-визвольної революції 1821 року. 91

Воротняк І. Заходи інтенсифікації в землеробстві Буковини через призму сприйняття сільського населення (середина XIX – початок XX століття). 96

Желтухіна О. Традиційний одяг кримських татар наприкінці XVIII – на початку XX століття (за матеріалами, зібраними У.Боданінським). 100

Родінова Н. Праця Бориса Грінченка на ниві просвітництва та етнології. 104

Борисенко М. Комунальне господарство та умови життя киян в 1920 – 1930-х роках. 108

Мельник Е. Роль "Просвіти" у збереженні національної школи в радянській Україні (1919 – 1920 роки). 113

Олійник І. Андрій Димінський – етнограф Поділля другої половини XIX століття. 121

Дзюба А. Фольклорно-етнографічні дослідження Поділля Родіона Скалецького (1899 – 1984). 128

Шевченко Г. Участь Івана Богуна у військово-політичному конфлікті між козацьким гетьманом Виговським та полтавським полковником Пушкарем. 133

Іщук О. Стаття Ярослава Богдана "Міжнародний огляд" як віддзеркалення поглядів підпілля ОУН на закінчення Другої світової війни. 142

Роговий В. Відновлення Комісії допомоги українському студентству в еміграції після Другої світової війни. 149

Випуск 20

Гримич М. Бути завжди попереду (до 60-річчя професора кафедри етнології та краєзнавства, доктора історичних наук Валентини Борисенко). 5

Хоменко М. Організаційно-педагогічна діяльність професора Валентини Борисенко. 10

Дмитренко А. Етнографічні дослідження Волині і Західного Полісся в другій половині XIX – першій третині XX століття: становлення наукової методики. 15

Гурбик А. Звичаєво-правова культура та правосвідомість в Україні XVI століття. 22

Мойсей А. Календарна обрядовість румунів Буковини у наукових працях І.Г.Сбієри та С.Ф.Маріана. 28

Петрова Н. Рослини у весільній обрядовості українців Одещини: барвінок. 35

Маріна З., Хоменко О. Особливості традиційного весільного обряду в українських та російських селах Дніпропетровщини. 39

Гоцалюк А. Вивчення традицій колядування на Гуцульщині. 44

Колодюк І. Вірування, пов'язані зі збором лікарських трав та їх застосування в родильній обрядовості українців. 49

Забловський А. Інститут приймацтва в традиційній моделі соціалізації українців. 55

Лук'яненко О. Весільна обрядовість українців в 50 - 60-ті роки XX століття. 61

Крикун Ю. Дослідження сімейного звичаєвого права українців у 1920 – 1930-х роках. 68

Алієва М. Роль народної кухні в збереженні етнічної ідентичності азербайджанської національної меншини України. 73

Бартуш Д. Погляди вчених на місце і роль вина у побуті французького селянина. 78

Родінова Н. Критика етнографічних праць Бориса Грінченка в журналі "Киевская Старина". 85

Кондратюк О. Спорідненість українців в працях дослідників кінця XIX – XX століття. 89

Стасюк О. Деформація української традиційної культури в 1929 - 1934 роках. 95

Громова Н. Сучасні дівочі святвечірні ворожіння про шлюб на Бойківщині. 100

Філліпс С. Народна медицина в Західній Україні: бабки-шептухи. 107

Бібліографія праць професора Валентини Борисенко за 1995 – 2005 роки. 117

2006 рік

Випуск 21

Гримич М. Метод, методика та методологія в сучасній етнологічній науці. 5

Кожолянко Г. Проблеми розвитку національної культури українців у працях Володимира Шаяна. 10

Китова С. Християнські мотиви в українському весіллі. 15

Дмитренко А. Мисливські табу, повір'я і прикмети (за матеріалами Західного Полісся). 20

Косміна О. Українське традиційне вбрання в сучасному урбаністичному середовищі (з досвіду етносоціологічного дослідження). 29

Мойсей А. Водохрещенські звичаї та обряди румунів Буковини. 35

Прігарін О. Комп'ютерні технології в етнології: удосконалення інструментарію або методи етнометрики. 42

Аксьонова Н. Методика дослідження народних ігор. 47

Скляр В. Зміни чисельності україномовних українців у Західних та Центральних областях України (за матеріалами переписів населення 1989 та 2001 рр.). 53

Калакура О. Теоретико-методологічні засади історико-етнополітологічного дослідження польської меншини в Україні XX ст. 59

Прохоров Д. Кримські татари в умовах реформування системи народної освіти "інородців" в Криму в другій половині XIX ст. 65

Копцюх Б. Топоніміка Прикарпаття як джерело реконструкції дописемного періоду історії українців. 70

Алієва М. Традиційна календарна обрядовість азербайджанців України. 74

Бартуш Д. Етноекологічна методика дослідження регіональної кухні Франції (1890 – 2002). 78

Гасиджак Л. Історіографія вивчення українців Донеччини у XX – XXI ст. 84

Громова Н. Святий вечір в сучасному бойківському селі. 89

Стасюк О. Харчування та замінники їжі українського селянства на поч. 30-х років XX ст. 97

Кондратюк О. Дослідження побратимства (посестринства) та "кумлення" в традиційному українському суспільстві. 103

Індиченко Г. Етнічні риси в археологічних джерелах (за матеріалами пізнього палеоліту України). 107

Китов Д. Українські акватичні символи природного походження. 113

Корнієнко В. Методика використання в туризмі пам'яток етнічної історико-культурної спадщини України. 119

Хаврук Я. Походження, зміст і втілення ідеї патріархату в східнослов'янських землях. 125

Гоцалюк А. Етнопедагогічні функції зимової обрядовості українців Гуцульщини. 131

Сушко В. Слобожанщина в етнологічних дослідженнях XVIII – XXI ст. 139

Юрченко В. Організація та проведення торгів у Подільській губернії наприкінці XIX – на початку XX ст. 141

Прокурашко О. Методика дослідження кримськотатарського художнього шитва. 146

Умебаяші М. Останні свята зимового циклу: українська Масниця та японський Сецубун. 151

Гримич М. Взірцевий науковець, учитель, патріот (до 70-річчя Михайла Петровича Тиводара). 155

Кондратович О. Волинські постові пісні. 160

Ігнатюк І. Етнографічні матеріали. Про хліб. Знахарство. 168

2007 рік

Випуск 22

Боряк О. Постать баби-повитухи крізь символіку обряду очищення:післяпологові "зливки". 5

Косміна О. Соціальна символіка українського традиційного вбрання. 12

Пономарьова І. Особливості сільських поселень греків Приазов'я. 17

Сорока Ю. Польсько-українське військово-політичне протиборство у роки Другої світової війни. 23

Борисенко М. Соціальні витоки конфлікту серед мешканців комунальних квартир Києва в 1920-х роках. 28

Колодюк І. Традиційні уявлення українців про Божу кару за гріх "витравлювання плоду". 34

Кондратюк Г. Методологія і методика дослідження історії освіти в Кримській АРСР в 1920 – 1930-х роках. 41

Метка Л. Умови життя та домашнього виробництва у сім'ях слобожанських гончарів. 48

Шваб Л. Громадянське самовираження поляків в умовах тоталітаризму (1953 – 1956 рр.). 55

Воропай М. Вивчення культури населення українсько-російського порубіжжя Слобожанщини в другій половині XX – на початку XXI ст. 61

Гасиджак Л. Етнічний склад населення Донбасу: політизація проблеми. 67

Гребеньова В. Концептуальні традиції "нативізму" та "емпіризму" в українській субкультурі етнографії дитинства (XX – початок XXI століття). 74

Кондратюк О. Ступінь спорідненості при укладенні шлюбу серед селян у XIX ст. 79

Наконечний В. Історична доля та культурне відродження лемків. 85

Осипчук О. Формування культури населення приміської зони Київщини у другій половині XX ст. 91

Парахіна М., Полушкіна Т. Національно-культурна політика України (1921 – 1939 рр.): історіографічний аналіз. 96

Стасюк О. Трансформація сімейної обрядовості українців наприкінці 20-х – на початку 30-х рр. XX ст. 102

Умебаясі М. Свята японської імператорської родини. 110

Соґу Гонґ. Церковна община та етнічність українських канадців.
Sogu Hong. Church Community and Ethnicity of Ukrainian Canadiens. 116

Хаврук Я. Київська митрополія на шляху до Берестейської унії: історична ретроспектива. 126

Щербань О. Опішненська керамічна кустарно-промислова школа (1925 – 1932). 131

Юрченко В. Вивчення ярмаркування як явища традиційної культури населення Подільської губернії другої половини XIX – початку XX ст. 138

Буйських Ю. Проблема класифікації персонажів нижчої міфології в українській та зарубіжній історіографії. 144

Петрик Т. Формування етнографічних меж Волині. 153

Бріцина О. Рец. на кн.: Колодюк І.В. Народна медицина утрадиційній культурі українців Центрального Полісся (остання чверть XX – початок XXI ст.). – К., 2006. – 152 с. 158

Випуск 23

Капелюшний В. Критика новітніх ревізіоністів національного державотворення в Україні. 5

Боряк О. Роль баби-повитухи у віщуванні долі дитини (кінець XIX – початок XX століття). 9

Косміна О. Регіональна символіка традиційного вбрання українців (до проблем класифікації). 18

Сорока Ю. Кадрова політика радянської влади на західноукраїнських землях в 1944 – 1950-х роках. 24

Борисенко М. Суспільно-політичні інститути радянської комунальної квартири та їх функції. (20 – 30-ті роки XX століття). 32

Колодюк І. Концепт зачаття та його відображення в українській традиційній культурі. 39

Зан М., Леньо П. Українці Пряшівщини та Мараморощини на початку XXI століття (словацька та румунська моделі асиміляційних процесів). 46

Петрова Н. З досвіду роботи студентів у справі збереження української традиційної культури на Одещині. 51

Скляр В. Україномовні українці в Південно-Східній Україні: динаміка чисельності (1989 – 2001 роки.). 56

Воропай М. Проблеми збереження національної ідентичності українців Вороніжчини та Курщини наприкінці XIX – на початку XXI століття. 62

Гасиджак Л. Шахтарська субкультура в контексті урбанізаційних процесів на Донеччині. 68

Гребеньова В. Рукописна збірка дитячого музичного фольклору. 76

Кітов Д. Героїзація образу Дніпра в билинах Київського циклу. 83

Моїсеєнко Є. Журнал "Ант": проблематика, характер та науковий рівень публікацій. 89

Родінова Н. Етнографічний доробок Бориса Грінченка під час перебування на Чернігівщині. 93

Соболєва О. Вивчення весільної обрядовості кримських татар. 99

Юрченко В. Ярмарковий репертуар кобзарів і лірників Поділля (друга половина XIX – початок XX століття). 105

Петрик Т. Передвесільний етап одруження на Рівненщині (друга половина XIX – перша половина XX століття). 110

Божко Л. Етнографічне дослідження Поділля у 20-х – на початку 30-х років XX століття. 116

Кузнєцов Є. Трансформація хорватської зовнішньої політики у 2000 – 2005 роках. 122

Осипчук О. Впровадження радянської обрядовості в 1970-х роках на Київщині. 129

Роговий В. Діяльність Товариства прихильників Української господарської академії в Подєбрадах як приклад єднання українства на чужині. 134

Казакевич Г. Стародавні кельти: історична реальність чи історіографічна конструкція? 142

Орлик В. Іноземні переселенці й колоністи в податковій політиці Російської імперії у кінці XVIII – середині XIX століття. 148

Патриляк І. Трагедія нескореного регіону. [Рецензія на: Сорока Ю.М. Населення західноукраїнських земель: депортації, переселення, мобілізації, міграції (1939 – 1950-ті рр.): Монографія. – К.: Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2007. – 275 с.]. 157

Гримич М. Народне православ'я у трактуванні Олександра Панченка. 160

Гасиджак Л. Регіональна конференція "Роль етнічних спільнот Донеччини в розбудові української державності". 164

2008 рік

Випуск 24

Капелюшний В. Державні кордони та етнічні межі України: минуле та сьогодення. 5

Борисенко М. Побут міських мешканців України в 30-х роках XX століття. 12

Мельник Е. Гетьманщина і проблеми забезпечення української школи підручниками (квітень – грудень 1918 р.). 19

Опанащук П., Розовик Д. Про діяльність редакційного колективу газети "Рада" (1906 – 1914 рр.). 26

Громова Н. Живий вертеп як основна форма бойківського різдвяного рядження (кінець XX – початок XXI століття). 32

Конта Р. Податкова реформа в Київській Русі періоду княжіння Ольги. 38

Костенко О. Європейська сільськогосподарська освіта в XIX – на початку XX століття. 46

Таран О. Досвід українознавчих студій в Російському антропологічному товаристві наприкінці XIX – на початку XX століття. 51

Леньо П. Словацька етнологія у другій половині XX століття (1948 – 1989). 56

Алієва М. Різні тлумачення терміну "діаспора". 63

Божко Л. Викладання народного мистецтва в школі В.Гагенмейстера на Поділлі (1920 – 1930-і роки). 69

Буйських Ю. Традиційні вірування українців у надприродні істоти: проблема наукових дефініцій. 75

Воропай М. Весільна обрядовість українців Воронежчини, Курщини та Білгородщини у другій половині XX століття. 82

Гребеньова В. Українська народна тематика у виховному процесі дошкільних закладів Вінниці. 88

Моїсеєнко Є. Часопис "Народознавчі зошити" та його внесок у розвиток сучасної етнології. 93

Осипчук О. Особливості вивчення етнокультури українців другої половини XX століття. 97

Перещ В. "Мінойський матріархат" (про роль чоловіка та жінки в державному житті мінойського Криту). 102

Соболєва О. Динаміка змін передвесільних звичаїв кримських татар у другій половині XX – на початку XXI століття. 111

Юрченко В. Народні звичаї на ярмарках України у другій половині XIX – на початку XX століття. 119

Копцюх Б. Історичний зміст Карпатських і Прикарпатських переказів про велетів. 126

Шостак Д. Сучасна весільна обрядовість на Миколаївщині. 131

Старовойтов М. Юридичні документи про голодомор в дитячому будинку м. Старобільськ у квітні 1933 року. 138

Вакуленко І. З досвіду використання етнологічного матеріалу на уроках історії України в 9 класі загальноосвітньої школи. 142

Ремі Й., Пилипенко В. Дипломатичні відносини між Україною і Фінляндією в 1918 – 1921 роках. 146

Кіян О. Доходи імперії Романових. [Рецензія на книгу Орлик В.М. Податкова політика Російської імперії в Україні в дореформений період: Монографія. – Кіровоград: Імекс ЛТД, 2007. – 631 с.]. 158

Випуск 25

Борисенко В. Голодомор 1932 – 1933 років у місті Києві та передмісті. 5

Гримич М. Моделі адаптації до нового етнокультурного середовища (на матеріалах ранньої української імміграції в Канаді). 15

Крюкова С. Современная сельская семья России: традиционный идеал и новая реальность. 23

Фролова А. Советские праздники в постсоветском обществе: пути и формы трансформации. 33

Несен І. Структурно-семіотичний аналіз та його застосування в етнологічних дослідженнях. 37

Вовк О. Встановлення радянської влади і насильницька трансформація традиційного життя села. 44

Волос О. Краєзнавча діяльність науковців та земських установ з дослідження етнічного складу населення Херсонської губернії (друга третина XIX – поч. XX ст.). 51

Левкович Н. Упир-дводушник в системі демонологічних уявлень бойків. 57

Пахолок С. Звичай гостинності в родильній обрядовості українців західних областей. 64

Пилипак М. Трансформація весільної обрядовості населення Південно-східного Поділля. (20 – 30 рр. XX ст. – початок XXI ст.). 71

Соболєва О. Ісламські традиції у весіллі кримських татар кінця XIX – початку XXI століття. 74

Тхоржевська Т. Етнічний стереотип українця в уявленні студентів-українців м. Одеси. 82

Болюк О. Дерев'яне облаштування церков: проблеми збереження, питання новаторства. 89

Кожолянко Г. Весняне свято Юра-Рая на Буковині. 96

Кушнір В. Килимарство українців південного лісостепу і степової зони Буго-Дністровського межиріччя та Буджака. 103

Sogu Hong. Ukrainian Ethnicity in the Homogeneous Mainstream Culture.
Соґу Гонґ. Українська етнокультура в гомогенній панівній культурі. 112

Петрова Н. Весілля українців Добруджі: до питання структури та варіативності. 127

Таран О. Державна політика в галузі збереження традиційної культури
та проблема асиміляції в урбанізованому середовищі (досвід Тайваню). 133

Радович Р. Етнографічне районування народного житла Північно-Західної Галичини
та Південно-Західної Волині. 138

Борисенко М. Архітектурно-просторова організація приватного будинку
в містах України в 20-х роках XX століття. 144

Громова Н. Різдвяні колядки у сучасному побутуванні (на прикладі Бойківщини). 150

Випуск 26

Борисенко В. Рослинна символіка у весільному обряді українців: традиції і сьогодення. 5

Певна О. Церква Святого Кирила Олександрійського в Києві:
важливість візуальної культури в розвитку релігії та віри на Русі. 11

Гальчак Б. Проблеми національної ідентичності лемків в Польщі. 21

Пушкарева Н. Методы и методология современной этнологической науки:
вклад феминистской антропологии. 29

Бріцина О. Народна релігія українців (статус усного та писаного текстів). 39

Булгакова Л. Особливості розвитку жіночого безрукавного вбрання
в етноконтактній зоні Західного Полісся. 49

Кухаронак Т. Традыцыйны народны каляндар украінцаў Беларусі:
па матэрыялах сучасных палявых даследаванняў. 54

Кремлева И. Похоронно-поминальный обряд в современной деревне России:
некоторые его элементы и тенденции изменений
(на примере сельского населения Тамбовской области). 61

Прігарін О. Про варіативність польової "поведінки" в етнології:
критичний погляд на евристичні можливості. 67

Тюхтенева С. "Крутить хвосты баранам" как метафора трансформационных процессов
у алтайцев. 78

Харчишин О. Сучасна студентська субкультура в Україні. 85

Длінна Т. Особливості "народного богослов'я" українців:
на основі аналізу релігійних колядок у сучасних записах. 91

Михальчук О. "Нова обрядовість" на Волині в 1960 – 80-х роках. 97

Барташук О. Трансформації в системі жнивної обрядовості подолян (20 – 80-ті роки XX століття). 103

Божко Л. Історіографія етнографічних досліджень Поділля 20 – 30-х років XX століття. 115

Буйських Ю. Домовик у традиційних віруваннях українців: походження образу. 120

Гребеньова В. Побутування народних дитячих ігор на Вінниччині в другій половині XX – на початку XXI століття. 128

Лукашенко А. Есхатологічні очікування в Європі XV – XVII ст. та їх вплив на формування суспільства сучасного типу. 134

Олюнина И. Трансформации социальной культуры Полесья в исследованиях польских этнологов в 1920 – 30-х годах. 139

Гирич Я. Міста радянської України 50 – 60-х років XX століття як історичне явище. 144

Чорна Л. Формування та діяльність системи освітніх закладів національних меншин м. Києва (1920 – 1930 рр.). 150

Онищук С. Субкультура футбольних хуліганів в Україні. 158

Випуск 27

Скляр В. Особливості етнічної самоідентифікації українців та росіян у сучасній Україні. 5

Кухаренко С. Худоба в повір'ях і магії селян сучасної України. 13

Козакевич О. Трансформаційні процеси в українському традиційному мистецтві XX ст. (на прикладі бойківських в'язаних виробів та мережива). 25

Бойко І. Деякі аспекти етнографічного районування українців південних схилів Карпат. 32

Ігнатенко І. "Народна релігія" та теорія "двовір'я" у світлі сучасних етнографічних досліджень. 39

Лєснікова Г. Ліричний фольклор – структури і варіативність: до методики дослідження. 45

Юрченко В. Народні розваги на українському ярмарку (друга половина XIX – початок XX ст.). 49

Івацький В. Дискусійність процесів формування національної ідентичності греків українського Північного Приазов'я. 56

Ханас І. Історія поширення імен у м. Стрию на Львівщині наприкінці XX – на початку XXI ст. 62

Кітов Д. Дніпро у сакральному бутті українців. 70

Литвинчук Н. Розвиток прядіння та ткацтва в селах Конотопщини. 77

Гончаревський В. Україна в процесі європейської інтеграції: цивілізаційний вимір в сучасній вітчизняній історіографії. 82

Фіцак І. Поховальні традиції жителів міст Прикарпаття в ХХ столітті. 89

Рябчикова Ф. Діяльність етнографічного відділу Волинського науково-дослідного музею. 94

Гуменюк О. Українські студенти-емігранти в країнах Центрально-Східної Європи в 1920 – 1930-х роках. 99

Коровіна К. "Родильний обряд" як етап соціалізації жінки: перехід до материнської субкультури. 106

Моїсеєнко Є. Проблеми етнології в сучасній науковій періодиці. 110

Аксьонова Н. Дослідження сучасних дитячих ігор: опис чи наратив. 116

Воропай М. Динаміка змін в родильній обрядовості українців Північно-Східної Слобожанщини у другій половині ХХ – на початку ХХІ століття. 120

Бабак І. Історичне значення тризуба як символу України. 127

Копцюх Б. Середовище прикарпатських етнонімних топонімів. 130

Мячикова И. Графические мотивы архаической языческой символики восточнославянских племен. 137

Орлик М. Фортеця святої Єлизавети та іноземна колонізація Південної України (третя чверть XVIII ст.). 147

Севастьянова І. Роль України у забезпеченні російської армії під час російсько-турецької війни 1735 – 1739 років. 152

Гаук А. Святилища сучасних неоязичників в Україні. 157

2009 рік

Випуск 28

Казакевич Г. Кельтський компонент в етнічних процесах на території України у другій половині І тис. до н.е. 5

Кононенко Н. Народне православ'я: уявлення про релігію в сучасній Україні. 14

Рябченко О. Студентство у символічному просторі міста Радянської України (1920-ті рр.). 22

Борисенко М. Архітектура українських міст 20 – 30-х років ХХ ст. у вітчизняній історіографії. 32

Гончарова Н. Татары в Москве (опыт историко-этнологического исследования). 39

Гримич М. Ідентичність, етнічність, етнічна ідентичність: терміни та поняття (на матеріалах сучасної північноамериканської науки). 46

Орлова Т. Українська селянка за умов колективізації та голодомору: історіографічний аналіз. 55

Кравчук О. Національна політика Чехословаччини на Закарпатті в оцінках Томаша Масарика. 65
Казьмирчук М. Рівень життя селян Київської губернії другої половини XIX століття. 72

Байлема Т. Соціальний захист населення Поділля у 1918 – 1920 роках. 78

Гонтар Н. Джерела формування світогляду Панаса Саксаганського. 84

Гребеньова В. Формування вірувань у дітей Вінниччини другої половини XX – початку XXI століття. 90

Жмуд Н. Дитячі ініціації на Вінниччині другої половини XX – початку XXI століття. 95

Котлярова Л. Релікти звичаю "колодка" на Переяславщині. 101

Соболєва О. Змагання, ігри та бешкети в структурі кримськотатарської традиційної весільної обрядовості. 106

Фіткаленко А. Трансформація етнічних груп в умовах глобалізації (на прикладі спільноти бурят). 114

Шевченко М. Національне питання в українсько-румунських відносинах новітнього періоду. 120

Розовик О. Колективізація на Переяславщині у 1929 – 1931 рр. (за спогадами жителів с. Дениси). 127

Роговий В. Повернення стипендій як одна з форм матеріальної підтримки українського студенства на чужині в другій половині XX століття. 132

Соболєв В. Справи про селянські заворушення в практиці Київського військово-окружного суду. 140

Пількевич А. Армія в соціально-економічній політиці II тріумвірату. 146

Герман З. Побут та звичаї українських матросів у дослідженнях Дмитра Яворницького. 154

Борисенко В. Четвертий Міжнародний конкурс старшокласників з Українознавства. 160

Якиминська Л. Смислове навантаження карегорії "удача" (на матеріалах Степового Побужжя). 162

Даниленко В. Історико-етнологічне дослідження про культуру повсякдення міст України. (Рецензія на монографію Мирослава Борисенка "Житло та побут міського населення України у 20 – 30-х роках XX ст. Монографія." – К.: Стилос, 2009. – 356 с. іл.). 170

Випуск 29

Гримич М. Святково-обрядова практика Пласту як предмет фольклорно-етнографічного дослідження. 4

Боряк О. Традиційна культура та новації за радянської доби: особливості співіснування повитухи та акушерки у 20 – 70-х роках XX століття. 11

Буйських Ю. Вихор в сучасній демонології українців. 22
Sogu Hong. The Pattern of Ukrainian Canadian Weddings.
Соґу Гонґ. Українські весілля в Канаді. 32

Небесна З. Трансформація сучасного весільного обряду українців на Бойківщині. 52

Коросташ А. Діяльність Івана Гончара у сфері збереження традиційної культури. 64

Герман З. Дослідження українського кобзарства Дмитром Яворницьким. 70

Гоцалюк А. Світоглядні уявлення українців у традиційній весняній обрядовості (XX – XXI ст.). 77

Чибирак С. Етнографічна діяльність Степана Носа. 83

Безущак С. Динаміка етнічного складу населення Луганщини в кінці XX – на початку XXI століття. 89

Ховайба Н. Ідеологічна складова українського радянського кінематографу середини 1960-х – середини 1980-х років. 95

Троцька В. З історії вивчення асортименту глиняного посуду доби Русі. 100

Метка Л. Конструкція з глиняних виробів як один із способів приготування ліків у народній медицині. 112

Орлик В. До питання введення Російської подушної системи оподаткування у Слобожанщині та Лівобережній Україні. 118

Савченко Г., Чорна Л. Створення та діяльність Будинку Народів Сходу в місті Києві (1920 – 1930-ті рр.). 122

Обушний М. Населення сучасної України в етномовному вимірі. (Рецензія на монографію Володимира Скляра "Етномовні процеси в українському просторі: 1989 – 2001 рр.". – Харків: Ексклюзив, 2009. – 544 с.). 130

Казакевич Г. Дослідження мовного та культурного простору стародавньої Британії. (Рецензія на книгу "Мовно-культурний простір стародавньої Британії і субстратна передісторія англійської мови" / М.А.Болобан, Ю.Л.Мосенкіс, Д.І.Переверзєв, Р.І.Синишин. – К.; Умань, СПД Жовтий, 2009. – 68 с.). 132

Наші автори

Борисенко Мирослав – доктор історичних наук, доцент кафедри етнології та краєзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Гримич Марина – доктор історичних наук, професор.

Завальнюк Олександр – кандидат історичних наук, професор кафедри історії України Кам'янець-Подільського національного університету.

Ігнатенко Ірина – кандидат історичних наук, асистент кафедри етнології та краєзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Казакевич Геннадій – кандидат історичних наук, асистент кафедри етнології та краєзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Казьмирчук Марія – кандидат історичних наук, асистент кафедри української історії та етнополітики Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Капелюшний Валерій – доктор історичних наук, професор, завідувач кафедри кафедри етнології та краєзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Коваль Олена – аспірантка кафедри етнології та краєзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Колесник Віктор – член-кореспондент НАН України, доктор історичних наук, професор, декан історичного факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Конта Ростислав – *кан*дидат історичних наук, асистент кафедри етнології та краєзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Копцюх Богдан – здобувач кафедри етнології та краєзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка, керівник історико-краєзнавчого гуртка Центру туризму і краєзнавства "Левандівка" м. Львів.

Латиш Юрій– кандидат історичних наук, асистент кафедри історії для гуманітарних факультетів Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Магуза Галина – молодший науковий співробітник науково-дослідної лабораторії управлінської діяльності Київського університету імені Б.Д.Грінченка.

Небесна Зоряна – аспірантка кафедри етнології та краєзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Онищук Стелла – аспірантка кафедри етнології та краєзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Орлик Василь – доктор історичних наук, професор, завідувач кафедри гуманітарних наук та документознавства Кіровоградського національного технічного університету.

Толочко Олеся – аспірантка кафедри новітньої історії України Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Наукове видання

Етнічна історія народів Європи

Збірник наукових праць

Випуск 30

Комп'ютерна верстка Віктора Пилипенка.

На першій сторінці обкладинки малюнок Я.Гніздовського.

Підписано до друку 17.12.2009. Формат 61х86/8.
Гарнітура Arial. Папір офсетний. Друк репрографічний.
Умовн. друк. арк. 14.
Тираж 300.